LA FILOSOFÍA AMERICANA COMO FILOSOFÍA SIN MÁS

por

LEOPOLDO ZEA





siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

primera edición, 1969
undécima reimpresión, 1987
segunda edición, corregida, 1989
novena reimpresión, 2010

isbn 978-968-23-1487-2

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

impreso en mújica impresor, s.a. de c.v.
camelia núm. 4
col. el manto, iztapalapa

ÍNDICE

EN MEMORIA DEL MAESTRO JOSÉ GAOS

I

LA FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA COMO PROBLEMA DEL HOMBRE

> No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del *Verbo,* los otros lo tomaban prestado.
>
> JEAN-PAUL SARTRE

Verbo, Logos, Palabra, diversas expresiones de un mismo y grandioso instrumento mediante el cual el hombre no sólo se sitúa en el Mundo y el Universo, sino que hace de ellos su hogar. Mediante el Verbo deja de ser un ente entre entes, para transformarse en su habitante. Esto es, en el que da sentido a este Mundo y Universo distinguiendo, separando, igualando y unificando al resto de los entes que carecen de esta cualidad. Los entes dejan de serlo para transformarse en esto o aquello en relación con el hombre que les da esa especial existencia al expresarlo, al hablar de ellos. Es por esto por lo que el Verbo posee, desde los primeros balbuceos del hombre, la mitología, un carácter que podríamos considerar mágico. La palabra es magia, lo que hace posible la existencia de algo de la nada. Y, más que magia, el poder creador por excelencia. "En el principio era el Verbo" —reza la Biblia. El Verbo que crea de la nada. Nada antes del Verbo, todo después de él. Basta que diga ¡Hágase la luz! para que la luz se haga. Y con la luz todo lo que pronuncie el Verbo. Verbo que al final de esa aventura bíblica encarna en el hombre y se transforma en redención, esto es, en humanización plena. La humanización como un estar por encima de todo o dentro de todo, como señor. El Logos, otra expresión del Verbo, es para los primeros mitólogos y sus herederos los filósofos el instrumento que pone orden en un mundo y un universo caóticos. "En el principio era el Caos" —dice Hesiodo. Después vino el Logos y con el Logos el Orden. Cada cosa en lo que es, en lo que la define, en lo que la sitúa y distingue de otros entes. El

poseedor de este Verbo, Logos o Palabra lo es el hombre, insistimos. Y es, entre los hombres, el filósofo el que hace de este instrumento la virtud de su existencia. El filósofo es el hombre que quiere saber del ser en la nada, del orden en el caos. Y quiere saber porque en ello le va su propio ser, su existencia. En ser algo o no ser nada. De allí ese permanente preguntar que empieza como balbuceo en Grecia y continúa hasta nuestros días. Un preguntar por esto o aquello no sólo por simple curiosidad sino porque en ello va implícita la respuesta de lo que el hombre es en el ser o en la creación.

La historia de la filosofía, que es también la historia de un aspecto de la cultura del mundo occidental, nos muestra la aventura del hombre en este permanente preguntar, en este permanente crear y recrear, ordenar y reordenar, para escapar a la nada y al caos. Sin embargo, en esta historia no se daba el caso de que alguien inquiriese si tenía o no derecho al Verbo, Logos o Palabra, aunque la misma inquisición implicase ya el uso de este derecho. El uso sin más, por el simple preguntar y por solicitar una respuesta. Tal es el caso de quienes en América Latina, desde hace algún tiempo, y en otros lugares al margen del mundo llamado occidental, se preguntan por la posibilidad de una filosofía, o por la existencia de la misma. Recientemente, el peruano Augusto Salazar Bondy escribió, bajo el título de *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ese aspecto de la historia de la filosofía no contemplado aún en las clásicas historias de la llamada filosofía. La historia de un preguntar por la posibilidad de un repreguntar, sobre una realidad que resulta no parecernos, a nosotros los latinoamericanos, estar de acuerdo con la respuesta que de la misma ha dado la filosofía. Un repreguntar que lleva aparejada la idea de una diversidad, de una diversidad que no ha partido de nosotros pero con la cual nos encontramos. Cuando nos preguntamos por la existencia de una filosofía americana, lo hacemos partiendo del sentimiento de una diversidad, del hecho de que nos sabemos o sentimos distintos. ¿Distintos del resto de los hombres? ¿No sería esto una monstruosidad? ¿Un Verbo, un Logos, una Palabra, distintos de lo que hasta ahora han sido? ¿De dónde nos viene esta extraña preocupación? ¿Por qué llevamos a la historia de la filosofía una interrogante que nunca antes se

había planteado y, de hecho, hacemos una extraña filosofía? Esa extraña filosofía que los supuestos creadores de la filosofía miran con enojo y, si acaso, con ojos de misericordia. A ningún griego se le ocurrió preguntarse por la existencia de una filosofía griega, así como a ningún latino o medieval, ya fuese francés, inglés o alemán, se le ocurrió preguntarse por la existencia de su filosofía; simplemente pensaban, creaban, ordenaban, separaban, situaban, definían, esto es, pura y simplemente filosofaban. Esa extraña filosofía que a sus propios creadores y herederos en Latinoamérica llena de complejos. ¡Esto no puede ser filosofar, esto no puede ser filosofía!, se dicen a sí mismos. ¿Qué clase de hombres somos que no somos capaces de crear un sistema, que no somos capaces de originar un filósofo que se asemeje a uno de tantos que han sido y son claves de la historia de la filosofía? ¿Qué clase de hombres somos? En esta pregunta estará el centro del problema, el porqué de un preguntar por nuestro supuesto derecho a una especial pregunta. Y esta pregunta alude, consciente o inconscientemente, a un preguntar que nos fue impuesto en los mismos inicios de nuestra incorporación a lo que el mundo occidental llama Historia Universal, esto es, la historia de ese mundo que, al expandirse, ha hecho de los objetos de su expansión parte de su agresiva historia. En último término preguntar por la posibilidad de una filosofía es preguntar por el Verbo, el Logos o la Palabra que hacen, precisamente, del hombre un Hombre. Y este preguntar, decía, nos ha sido impuesto, nos fue planteado y los hombres de esta América, porque también lo son, no hacen sino replantear el problema. Fue la Europa que se inicia en la historia de la llamada modernidad —una modernidad que implica un nuevo redescubrimiento del hombre, pero, al mismo tiempo, la aparición de un hombre que hace de su redescubierta libertad un instrumento o justificación para imponerla a otros, negándoles este derecho— la que impuso el problema. La Europa que consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar; esta Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad. Esto

es, puso en tela de juicio la posibilidad de tal justificación si la misma no iba acompañada de pruebas de que no sólo eran semejantes sino reproducciones, calcas, reflejos de lo que el europeo consideraba como lo humano por excelencia. Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado.

En la polémica de Las Casas con Sepúlveda se inicia esa extraña filosofía que en el siglo XX se preguntará sobre si posee o no una filosofía. En la polémica queda puesto entre paréntesis no sólo el derecho al Verbo, al Logos o a la Palabra, sino toda la esencia del hombre de esta América. Las afirmaciones en favor de la naturaleza humana de los indígenas no bastarán para convencer, no sólo a cristianos sino también a filósofos de la modernidad, de que estos indígenas son también hombres. Hombres como todos los hombres, con una determinada personalidad, con una individualidad, por lo mismo hombres.

Antonello Gervi ha escrito un maravilloso libro[1] sobre este permanente regateo de humanidad. Sepúlveda niega la esencia humana de los americanos en nombre de un cristianismo que basa su filosofía en Aristóteles; pero no harán menos los filósofos que se enfrentan al escolasticismo y hablan del progreso y la ciencia positiva. Buffon, de Pauw y el mismo Hegel, cumbre de la nueva filosofía, mantienen la cuarentena sobre los hombres de esta América, extendiéndola a los supuestos hombres de otros continentes, Asia, África, Oceanía, esto es, hacia donde ha llegado el poder del hombre que se considera el Hombre por excelencia y exige, en nombre de esta creencia, la justificación de la humanidad de otros hombres. Una justificación a la que tendrán que someterse no sólo los indígenas sino todos los nacidos posteriormente en esta América. La discriminación que dentro del orbe cristiano plantea Sepúlveda se transforma en una gigantesca discriminación planetaria. Por un lado los hombres Hombres, por el otro subhombres, apenas aspirantes a Hombres.

[1] Cf. *La disputa del Nuevo Mundo*. México, 1960.

En América Latina esta discriminación origina respuestas de características muy especiales. Esas características que culminarán en la pregunta sobre nuestro derecho al Verbo, al Logos o a la Palabra, esto es, a la Filosofía. Y es así porque es en esta parte del Nuevo Continente donde se ha alcanzado un poderoso mestizaje. Independientemente de la polémica Las Casas-Sepúlveda sobre la humanidad de los indígenas, los descubridores, conquistadores y colonizadores de estas tierras han mezclado, sin repugnancia, su sangre con entes cuya humanidad ha sido puesta entre paréntesis por una expresión de la filosofía cristiana, pero que son capaces no sólo de ayuntarse sino de amar como cualquier otro hombre. Y al hacerlo, conquistadores y dominadores y, con ellos, sus hijos y los hijos de sus hijos, serán también objeto del mismo interrogante. Un interrogante no sólo sobre los indígenas tal y como también se haría ya sobre los originales de Asia y África, sino también sobre todos los nacidos en estas tierras. La nueva filosofía en nombre del progreso, la civilización y hasta la Humanidad en abstracto negará si no la plena humanidad de los latinoamericanos sí su plenitud. En nombre de la civilización se hablará, ahora, de razas degeneradas, esto es, mezcladas, híbridas. Se hablará, igualmente, de pueblos oscurantistas, herederos de una cultura que ha pasado a la historia. Pueblos disminuidos en su humanidad por lo que tenían de indígenas; pero también por haberse degenerado al mezclarse con entes que no podían justificar su humanidad y, también, por ser los herederos de una cultura que en la filosofía del progreso no eran ya sino una etapa de la misma; pero que, una vez alcanzada la nueva etapa, no podían ya ser sino expresión del retroceso, lo que ya no debía ser. Por indígenas, mestizos e ibéricos, los hombres de esta América formaban parte de la subhumanidad y, como expresión de la misma, el subdesarrollo en el que se encontraban por su incapacidad para el progreso. El progreso de los hombres Hombres, de los pueblos que conducían los destinos del mundo.

Al regateo, o negación de humanidad, los hombres de esta América, como ahora los hombres de otros continentes sometidos a la misma negación, argumentarán, contestarán, tratando de mostrar su propia humanidad. Y son estas argumentaciones las que inician y continúan lo

que hemos llamado nuestro extraño filosofar. Ya en la Antigüedad un Aristóteles había negado la humanidad de los no griegos, de los bárbaros, de los que balbuceaban el Logos, justificando de esta forma la esclavitud y el predominio, sobre cualquier otro pueblo de Grecia, y, con Grecia, del primer imperio de su discípulo Alejandro y del que sería heredero de este imperio, el romano. Los marginados, los subhombres, los subdesarrollados de aquella época tardarían algún tiempo para contestar, con otra filosofía, afirmando su humanidad. Epicureísmo, escepticismo, estoicismo y plotinismo serán los antecedentes de la respuesta cristiana, la respuesta de estos pueblos y sus hombres a la discriminación de que habían sido objeto. En nuestra América la primera respuesta filosófica al escolasticismo inspirado en Aristóteles la dará, desde el punto de vista cristiano, desde el cristianismo que donó humanidad a los marginados del Imperio romano del fraile Bartolomé de las Casas y, con Las Casas, los grandes misioneros que recorrieron nuestra América mostrando, a quienes impugnaban lo humano de los indígenas, para mejor justificar su utilización, la humanidad de los mismos, la semejanza que guardaban con el resto de los hombres. Pero ya en estas primeras réplicas se presenta un fenómeno que, posteriormente, hasta llegar a nuestros días, se repetirá una y otra vez. Y tenía que ser así, porque, después de todo, quienes se encargarían en primer lugar de mostrar la humanidad de los indígenas serían europeos, esto es, hombres con un arquetipo de lo que se consideraba lo humano. Nuestros primeros misioneros mostrarán, ante el tribunal que inquiría sobre la humanidad de los nativos de esta América, la humanidad de los mismos. ¿Cómo? Haciendo patente lo que de semejantes tenían con el hombre que se consideraba a sí mismo como el Hombre por excelencia. Dibujado el arquetipo, mostrarán cómo cabían dentro de él. Estos hombres no eran, en todo caso, sino víctimas de la ignorancia; una ignorancia que, no por esto, les hacía criaturas de Satanás. Con miradas comprensivas mostraban estos buenos misioneros lo que de precristiano tenían estos indígenas en sus hábitos y costumbres. Sus leyendas, sus historias, sus formas de vida y moral mostraban que, si bien no habían oído hablar de Cristo, eran cristianos, o bien dispuestos a adoptar la doctrina que hace del hombre un Hombre.[2] Como todos los hombres buscaban a Dios, y como todos los hombres trataban de salvarse de él. Creían encontrarlo en toscos ídolos, pero detrás de estos ídolos, por toscos que fueran, no estaba Satanás, sino Dios mismo. El Dios del que, gracias al descubrimiento, les podían hablar quienes lo representaban. Los indígenas eran hombres, y eran hombres porque aun sin saberlo se habían comportado como cristianos. Todo el problema consistía ahora en hacerles conscientes este hecho. De allí su fácil incorporación a la ecumene, a la Humanidad, el bautizo en masa que les hacía hombres de inmediato, viniendo después tan sólo un problema de cultivación.

Así, para ser hombres, habrá que encajar en determinado arquetipo. Y, por supuesto, el Logos de este arquetipo tendrá que ser el modelo de todo posible logos. ¿Cuándo tendremos filosofía? Cuando seamos capaces de originar entre nosotros a algún Kant, Hegel, Fichte, Comte, etc. Los indígenas son hombres, porque independientemente de que lo supieran o no, su comportamiento era semejante o se acercaban al arquetipo cristiano de lo humano. Ser como el cristiano, el europeo o el occidental, serán las metas a alcanzar para poner fin al regateo, al paréntesis. La modernidad, a su vez, planteará nuevos regateos, nuevas disminuciones, los regateos y disminuciones que justificarán la expansión del hombre occidental y su predominio. Otra vez hombre y no hombres o, al menos, simple proyecto de hombres. Una nueva pauta para calificar. El hombre es sinónimo de inquietud, de cambio, de progreso; ahora bien, el individuo que no ha sido capaz de esta inquietud, expresada en el cambio y el progreso, lógicamente no es un hombre, o, en todo caso, sólo podrá algún día llegar a ser este hombre. Y mientras no lo sea es simple objeto, cosa, algo por utilizar como se utiliza cualquier objeto de la naturaleza. Sobre ello habla Arnold Toynbee al decir: "Cuando nosotros los occidentales llamamos a ciertas gentes *indígenas* borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones de ellos. Son para nosotros algo así como árboles que caminarán, o como animales selváticos que infestarán el

[2] Cf. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, 1950.

país en el que nos ha tocado toparnos con ellos. De hecho los vemos como parte de la flora y fauna local, y no como hombres con pasiones parejas a las nuestras; y viéndolos así como cosa infrahumana, nos sentimos con título para tratarlos como si no poseyeran los derechos humanos usuales."[3] Simples instrumentos, cosas para usar o destruir, según sirvan o no al hombre que se ve, a sí mismo, como el Hombre sin más. Tal es la preocupación, la filosofía que anima al hombre occidental en su movimiento de mezclado, porque ésta es precisamente la razón de su infrahumanidad, de su rebajamiento. En Asia y África este rebajamiento se castiga con el aislamiento, aislamiento que en Latinoamérica es casi total, pues si el asiático y el africano son menos hombres por no asemejarse al occidental, el latinoamericano es algo peor, el que siendo hombre, por su origen europeo u occidental, se ha rebajado a subhombre.

¿Cuál es la respuesta a esta nueva apreciación de la infrahumanidad latinoamericana? La respuesta es toda esta filosofía que lo mismo pregunta por la existencia de una cultura, una filosofía que le sea propia, como por la humanidad del que se hace estas preguntas. Hijos de Europa, hijos del llamado mundo occidental, pero rebajados por la mestización, pensarán, de cualquier forma, como occidentales y, al igual que los cristianos misioneros que incorporaron el mundo indígena a la cristiandad, tratarán también de mostrar que, pese al supuesto pecado de rebajamiento por mestizaje, son tan hombres como sus inquisidores. ¿En qué consiste este supuesto humanismo? En que caben dentro del arquetipo dibujado por el hombre occidental. Por ello el filosofar latinoamericano en el siglo XIX se presenta como el que más y, por el otro, es una lucha trágica, trágica por lo que de división y amputación interna tiene, por anular el rebajamiento de que han sido acusados por la cultura arquetipo de toda Humanidad. Se aspira a la civilización y se niega la barbarie. Pero ¿qué es la una y la otra? Civilización es Europa y su expresión en América, los Estados Unidos de América, barbarie será lo indígena, lo mestizo y el pasado español. Las disyuntivas se expresan de diversas formas: ¿Civilización o barbarie? ¿Republicanismo o catolicismo?

[3] *Estudio de la Historia*, t. I, Buenos Aires, 1951, p. 178.

¿Progreso o retroceso?; pero todas ellas aspirando a semejarse al arquetipo del nuevo hombre que va implícito en la elección, en la disyuntiva. Negación del pasado y, con el pasado, negación de la cultura heredada de la Colonia, para ser otro distinto de lo que se ha sido. A la emancipación política de las metrópolis iberas ha de seguir la emancipación mental. Esto es, el deshacerse de todo pasado, de los hábitos y costumbres que alejaron a los latinoamericanos de la verdadera humanidad, de la verdadera cultura, que les hicieron caer en la infrahumanidad.[4]

Otra vez, como en los inicios de la colonización, ofrecer a la inquisición de la Humanidad arquetipo, las pruebas de que se es hombre y de que se está dispuesto y, lo que es más, de que se está luchando por destruir todo lo que ha implicado, en opinión de este arquetipo, la caída en lo infrahumano. No importa que esta acción implique una amputación, una negación de sí mismo, una acción a la que nunca se vio sometido el hombre arquetipo, aunque la historia de este hombre haya sido el resultado de múltiples encuentros de culturas y civilizaciones, de innegables mestizajes. Porque, pura y simplemente, este hombre nunca se hizo cuestión de tales hechos. Y fue así porque nunca fue enjuiciado, nunca hubo otra conciencia que se enfrentase a la suya. Fue, puramente, conciencia de sí mismo, no conciencia enajenada por otra. La conciencia por excelencia, la suya y la de quienes pretendan semejársele. El latinoamericano no, éste, tratando de justificar su pretensión, la de ser Hombre, no un hombre, se empeñará en someterse al modelo de esta supuesta única forma de lo humano, recortando, destruyendo, lo que sobrase en la calca, pegando, parchando aunque nada tuviese que ver con su personalidad lo que faltase de ella. Recortando lo propio, añadiendo, pero sin asimilar, lo extraño. Creando, ahora sí, un humanismo híbrido, lo que era, con lo que era extraño a éste, ser. Arrancando raíces y levantando utopías. Adoptando instituciones europeas en cuerpos que no ajustaban a ellas. Bellas y utópicas constituciones republicanas, en pueblos que aún no asimilaban el duro despotismo ibero ni las virtudes que necesariamente habían hecho de él una de las más importantes etapas de la historia universal, la historia del hombre, de

[4] Cf. mi libro *El pensamiento latinoamericano*, México, 1965.

todo hombre y no sólo de un determinado hombre. Ajeno a todo esto, el filosofar de todo el siglo XIX latinoamericano se empeñó en mostrar a un hombre que para ser semejante al Hombre por excelencia luchaba contra sí mismo, combatía en una larga lucha fratricida. Guerras intestinas para destruir lo que se consideraba extraño, o para evitar que nada extraño se incorporase a una herencia que tenía que parecer eterna e inamovible. Una porción de esta innegable humanidad latinoamericana empuñando, junto con las armas, caducas expresiones de una filosofía que ya debería haber sido asimilada; mientras la otra, igualmente armada, empuñaba concepciones de una filosofía liberal, positivista, moderna, pero extrañas todavía a una comunidad que lejos de asimilar imponía, parchaba. Violenta lucha por una doble utopía, la de un conservadurismo que nada quería saber de una nueva imagen del hombre; y la de un liberalismo que creía no tener nada que ver con un pasado que, de alguna forma, había originado. Pura y simple amputación del hombre que creía, de esta forma, alcanzar lo humano por excelencia. Tal es la otra expresión de esa extraña filosofía latinoamericana, que no por extraña deja por ello de ser filosofía. La filosofía de hombre en una determinada circunstancia. Una circunstancia que había sido, antes de ahora, extraña al hombre en otras etapas de su historia. De aquí, también, otros derivados de la misma que se expresarán, no ya por la humanidad del hombre en Latinoamérica, sino por su capacidad, o lo que es más, por el derecho a plantearse una problemática que no ha sido la clásica de la filosofía europea u occidental.

El romanticismo latinoamericano, nombre con el que se designa a una serie de corrientes, lo mismo literarias que filosóficas, y que se expresa a mediados del siglo XIX, plantea con toda energía el problema de una cultura original latinoamericana. Y por original pareciera indicar independiente de aquella en que había sido formada la América de esta parte del Continente, la ibérica. Siguiendo al romanticismo europeo, en el que en parte se inspira, aspira no tanto a la creación o posibilidad de una cultura latinoamericana como a una cultura nacional. Una cultura argentina, chilena, mexicana tal y como en Europa se habla ya de una cultura francesa, alemana o inglesa. El común denominador de éstas había sido una cultura

más amplia, la europea, como en América lo sería la latinoamericana. De ella hablarán, o sobre ella pensarán, entre otros, Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Lastarria, Montalvo, Mora. Pero la condición para que esto sea posible será la que hemos llamado "emancipación mental", esto es, ruptura con la cultura colonial en que había sido formada esta América. El arquetipo a realizar es Europa, la Europa que ha originado la cultura llamada occidental. Nuestros próceres sueñan con una América que, como Europa, origine un conjunto de culturas nacionales semejantes a las que han surgido en el Viejo Continente. El resultado de esta pretensión se hará expreso en una literatura afrancesada, sajonizada o germanizada y en una filosofía que hace del positivismo, lo mismo el francés que el inglés, o del pragmatismo estadunidense, instrumentos del nuevo orden mental, la filosofía que ha de sustituir a la escolástica, una vez alcanzada la emancipación mental. Europa occidental y Estados Unidos serán el modelo a alcanzar en el campo cultural y filosófico, como será también el ideal del hombre a alcanzar. La educación, apoyada en esta preocupación y en esta filosofía, tenderá a formar un nuevo tipo de hombre latinoamericano, un hombre semejante al que habrá hecho posible una cultura y una civilización como la europea y la estadunidense.

Junto con la pregunta sobre la posibilidad de una cultura nacional en los pueblos de la América Latina se empieza a plantear, también, la pregunta sobre una filosofía, tanto nacional como americana, entendiendo por ello la de esta parte de América. Juan Bautista Alberdi es quien plantea el problema en los términos más precisos y realistas. Sin embargo, habrá que esperar un siglo para que el problema vuelva a plantearse en los mismos términos. Más adelante expondremos los mismos, basta decir que por vez primera se hablará de una filosofía americana por el origen, no sólo de quien filosofa, sino de los problemas a resolver que no tienen por qué ser los mismos problemas de la filosofía europea, sino los problemas propios de una realidad, de nuestra realidad. Pero, en general, no será éste el sentido de la filosofía que se hace expreso en esta etapa en Latinoamérica, sino una filosofía cuya virtud pareciera ser la de hacer de los latinoamericanos hombres semejantes al arquetipo occidental. Tal

es la preocupación, anticipábamos, de quienes hacían del positivismo un instrumento formativo del hombre, una forma de educación, lo mismo en México, con la reforma educativa planteada por Gabino Barreda,[5] que en Argentina con la creación de la Escuela Normal de Paraná realizada por Domingo F. Sarmiento cuando llega a la presidencia de esa nación. Esto es, cuando el progreso se ha impuesto al retroceso, la civilización a la barbarie.[6]

Ahora habrá que esperar a la decepción, la que se produce al finalizar el siglo XIX. Pese a los esfuerzos realizados, los latinoamericanos no han dejado de ser latinoamericanos. Todos los intentos de amputación del pasado, de lo que se suponía impedía hacer del latinoamericano un Hombre, esto es, un ente semejante al gran arquetipo de humanidad que ha originado la cultura occidental, han resultado inútiles. Es más, esa amputación ha sido imposible. Los pueblos latinoamericanos siguen gravitando en formas de vida que en poco o en nada se diferencian de las coloniales. No se ha alcanzado la "emancipación mental", pero en cambio sí nuevas formas de subordinación. El eje de la subordinación política, económica y cultural ha cambiado sólo de centro. Y este centro ya no se encuentra en la Península Ibérica, sino en Europa occidental y en Estados Unidos. Ni América Latina son los nuevos Estados Unidos en que soñaba Sarmiento, ni los latinoamericanos, concretamente los mexicanos, son los yanquis del sur con que soñaba, por su lado, Justo Sierra. Latinoamérica está aún formada por pueblos cuya mentalidad sigue siendo la que le impusieran cuatro siglos de coloniaje ibero, pero ahora bajo una nueva dependencia, con todas las implicaciones de la misma, en el campo económico, social, político y cultural. El *Ariel* de José Enrique Rodó será el gran llamado de alerta ante el gran equívoco; un llamado a la realidad al que medio siglo antes había apuntado Juan Bautista Alberdi. Ser hombre no es ser yanqui, francés o inglés. Ser hombre es ser, simplemente, lo que se es, latinoamericano, como el yanqui es yanqui, el francés, francés y el inglés, inglés. El positivismo, como instrumento educativo, no ha logrado este milagro, mejor dicho, esta aberración. Simplemente, tratando de

[5] Cf. mi libro *El positivismo en México*, 2a. ed., México, 1968.
[6] Cf. mi libro *El pensamiento latinoamericano*.

escapar a una enajenación, ha caído en otra. Habrá que eludirla yendo, como quería el positivismo, a las cosas mismas y no a fantasmas, a utopías. Se habla de un neopositivismo que vaya a la realidad y no la eluda. Y la realidad no puede ser otra que esta que nos ha tocado en suerte. Una realidad que no tiene por qué ser inferior a otra; y el hombre que dentro de ella actúa no tiene, tampoco, por qué ser menos hombre que otros hombres, por distinta que parezca la realidad de los mismos. En Rodó se hace consciente la nueva subordinación, pero también la enajenación en que ha caído el latinoamericano en su empeño por semejarse a un modelo de hombre que no era ni tenía por qué ser el Hombre por excelencia. En el norte de esta América había ya surgido un coloso. Un coloso que no se había planteado el problema de la humanidad de sus hombres, ni la originalidad de su cultura, ni la posibilidad de una filosofía que le fuese propia, simplemente había actuado. Había actuado y actuaría en función de sus intereses, los intereses que hacen, también, del hombre un Hombre. Y actuando había iniciado la creación de un nuevo imperio, y adquiría una cultura que ya le era propia, esto es, un modo de vida que consideraba original y, también, la filosofía de este modo de ser. *American way of life*, pragmatismo, en fin, todo lo que origina el hombre que trata de ser lo que es y no pretende semejarse a nadie. Ese modo de ser que en vano habían estado persiguiendo los latinoamericanos creyendo encontrarlo fuera de sí mismos, fuera de su acción, fuera de lo que eran como hombres concretos. Y mientras esto sucedía, los poderosos vecinos van haciendo de su ser un nuevo paradigma, el modelo que había de servir de justificación de su humanidad a otros hombres, a otros pueblos. Un nuevo arquetipo que, al igual que el helénico, el cristiano y el europeo, pretenderá erigirse en juez de lo que es o no humano, de lo que deberá ser el hombre para que pueda ser considerado un Hombre.

El siglo XX se inicia y se continúa como una vuelta a las cosas mismas, como una vuelta a la realidad. Los filósofos encuentran, una vez más, la filosofía que permita descubrir esa realidad que el positivismo eludía. Bergson, Boutroux, Nietzsche y el propio Rodó inspiran la nueva filosofía en su búsqueda de una realidad más honda, de lo que hace al hombre un Hombre. ¿Qué hace del hom-

bre un Hombre? y, por ende, ¿del latinoamericano un hombre sin más?, la libertad, pero no la libertad del viejo liberalismo, ni la del positivismo, sino la libertad creadora. Un modo de ser que todos los hombres poseen por el hecho de ser hombres. Descubrirlo, hacerlo patente, es lo que se propondrán Antonio Caso, José Vasconcelos, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro O. Deustúa, Enrique Molina y otros. Al lado de esta filosofía que mostraba que el hombre buscado está dentro de cada hombre, que el paradigma es sólo el hombre mismo, independientemente de que sea latinoamericano, estadunidense, europeo, asiático o africano, surge, como paralela expresión, el nacionalismo. Un nacionalismo distinto del que surgiera inspirado en el romanticismo del siglo XIX. Un nacionalismo que buscará en sus pueblos lo que la nueva filosofía buscará en los individuos. Un modo de ser propio, un modo de ser que no tiene por qué ser semejante al de otros pueblos. Un modo de ser que, en la medida en que se afiance, se fortalezca, escapará a la enajenación, a los nuevos coloniajes, a la situación de subdesarrollo, a la infrahumanidad como expresión de subordinación. Un nacionalismo que se sabe distinto del que, tanto en Europa como en América, ha originado imperialismos: imperialismo europeo o imperialismo estadunidense, no importa cual. Un nacionalismo que trata de afianzar lo propio, al mismo tiempo que se enfrenta a lo que le es ajeno en el sentido de que lo hace su instrumento, en el sentido de que lo subordina. Por ello se presentará ante el exterior, ante los que eran sus paradigmas, sus modelos a realizar, como antiimperialismo. En 1910 la Revolución mexicana y, con ella, un extraordinario movimiento nacionalista que abarca a la cultura misma. Después o simultáneamente, movimientos políticos y culturales en cada uno de los países latinoamericanos, tratando de frenar la nueva y poderosa expansión del heredero del mundo occidental, al mismo tiempo que fortalece, o trata de fortalecer, su economía apoyando a las clases o grupos medios para que hagan por América Latina lo mismo que sus iguales hicieron por los imperios de Europa occidental y Estados Unidos.[7]

Los filósofos latinoamericanos, como lo señalaba Rodó,

[7] Cf. mi libro en preparación *Dialéctica de la conciencia americana*.

se lanzan a la búsqueda de lo propio, lo original de los pueblos latinoamericanos. Y dentro de esta originalidad la filosofía misma. Esto es, el Verbo, el Logos, la Palabra. Un Verbo que no ha de seguir siendo prestado. Pero será al término de la segunda guerra mundial cuando esta preocupación se acreciente y se transforme en uno de los temas centrales de varios filósofos latinoamericanos. Una preocupación que no será, sin embargo, ya propiamente latinoamericana. Al término de la segunda guerra mundial han surgido otros pueblos, nuevas naciones han realizado emancipaciones que recuerdan o siguen la secuela iniciada por los latinoamericanos en el siglo XIX. Y con estas naciones, y el nacionalismo que las anima, surgen también preguntas sobre la posibilidad de un filosofar propio que les ayude a afirmarse. ¿Qué pasa entonces con el gran filosofar oriental? ¿Por qué los hindúes, vietnamitas, coreanos, malayos o chinos han de hacerse preguntas sobre la forma de un filosofar que les sea propio? ¿No lo ha dado ya Confucio, Buda, Los Vedas? No, se trata de un filosofar que, como el latinoamericano, tenga que enfrentarse o, al menos, situarse dentro de un mundo del que, quieran o no, son ya parte. Un mundo al cual pertenecen, pero en el cual no pueden seguir teniendo el papel de instrumentos, de subordinados. La expansión del mundo occidental ha creado este mundo haciendo prevalecer su dominio. Se trata de un mundo que ya no puede ser destruido, que debe prevalecer, pero no el orden en que han sido situados los hombres y los pueblos. Así lo siente y piensa un Nehru, un Sekov Toure, un Mao, un Ho Chi Minh. La misma filosofía occidental ofrece los elementos para que los enajenados queden desenajenados. La posibilidad de una filosofía asiática, africana o latinoamericana está encaminada a esta desenajenación. Los asiáticos, como los africanos y los latinoamericanos, quieren saber cuál es su puesto en esa humanidad planetaria que la expansión occidental, a pesar suyo, ha originado. De aquí las preguntas por una filosofía latinoamericana, asiática y africana, cada quien por su lado, en principio sin conocimiento de una tan semejante preocupación. Y de aquí, también, una vez más, la pregunta por el ser de los hombres que forman estos pueblos, por su lugar en el cosmos creado por la filosofía occidental. La pregunta por el ser del mexicano, argentino, cubano, chino, hindú,

vietnamita, coreano, senegalés, ghanés, egipcio... ¿Qué soy como hombre y cuál es mi puesto entre los hombres? Nuevamente al origen de la pregunta filosófica con que se inicia la expansión europea, occidental, en el mundo. Vuelta a la vieja polémica Las Casas-Sepúlveda, sólo que ahora uno de los polemistas es el propio enjuiciado, el que ha hecho suyo el Verbo que antes consideraba prestado.

En Latinoamérica este filosofar, este preguntar sobre las posibilidades de una filosofía que dé al latinoamericano la respuesta que solicita a otras interrogaciones, como la que se refiere a su ser como hombre entre hombres, toma diversas expresiones, entre ellas la de una nueva enajenación. Un filosofar que no puede hacer a un lado la cegadora iluminación que sobre su pensamiento sigue ejerciendo la filosofía europea u occidental. Preguntará, pero lo hará en función de los frutos que la misma ha originado. Frutos que en manera alguna se pueden semejar a los que el pensar sobre su situación como latinoamericano ha originado. No verá su filosofar como lo que es, como lo que es toda filosofía, un filosofar a partir de una determinada circunstancia, sino como algo que ha de semejarse a los grandes modelos de la historia de la filosofía occidental. Nada hay en esta América que se asemeje a esos modelos, aunque al hablar de modelos escamotee inconscientemente otras expresiones de la misma filosofía occidental que, siendo expresión de otras circunstancias, no se asemejen a los grandes sistemas que continúan encandilando a los latinoamericanos. ¿Filosofía americana? ¿Filosofía de esta América? ¿Cuál filosofía? ¿Dónde están los grandes sistemas?, ¿dónde los grandes filósofos? Todo se reduce a un pensar por temas limitados, locales, especiales, acuciados por problemas que han de ser urgentemente resueltos. No faltan, desde luego, los que intenten la creación de un determinado sistema filosófico porque así lo han hecho los filósofos occidentales. Y, naturalmente, el resultado es, si no sólo absurdo, cómico, pese a algunas excepciones que, por el genio de quien las produce, se salvan; pero se salvan como una extraordinaria curiosidad. El absurdo y la comicidad serán un argumento más que demuestre la incapacidad para el Verbo de los latinoamericanos, su obligado seguir pensando de prestado. Pensamiento, ideas limitadas, nunca filosofía, entendiendo por filosofía un gran sistema. Olvidándose que en la historia de la filosofía que se quiere convertir en modelo están no sólo los sistemas de Platón y Aristóteles, sino también poemas como el de Parménides, máximas como las de Marco Aurelio, pensamientos como los de Epicuro, Pascal y otros muchos. En fin, formas de filosofar que lo mismo se expresan en un sistema ordenado que en una máxima, un poema, un ensayo, en una pieza teatral o una novela. Una vez más, pensando que sólo una parte de la Humanidad posee el Verbo, mientras la otra no puede hacer otra cosa que tomarlo prestado.

II

LA FILOSOFÍA COMO ORIGINALIDAD

> América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para los que estaban hastiados del museo histórico de la vieja Europa. América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece allí no es más que el eco del viejo mundo y el *reflejo* de ajena vida.
>
> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Eco, ajena vida es lo que parece expresarse en América, en esta parte de América, América Latina. Los filósofos latinoamericanos han sido y son conscientes de este hecho enfocándolo desde diversos ángulos. Enfoques que, en su conjunto, apuntarán a una sola gran meta, la originalidad. "La América nuestra —decía Simón Rodríguez, maestro del Libertador Bolívar— no debe imitar. . . ni a Europa, que es ignorante en política, corrompida en sus costumbres y defectuosa en su conjunto; ni a los Estados Unidos, cuyas circunstancias son enteramente distintas. . . Debe ser original."[1] En lo cultural, como en la filosofía, la imitación debería desaparecer. En todo caso, como pedía el mexicano Antonio Caso, si no se puede dejar de imitar, al menos inventar un poco, asimilar. Asimilar es hacer propio lo que parecía extraño, acomodarlo a lo que se es, sin pretender, por el contrario, acomodar el propio ser a lo que le es extraño. ¿Cómo ha de ser esa originalidad de que habla Hegel y recomienda para los americanos? Ser original implica, ya anticipábamos, partir de sí mismos, de lo que se es, de la propia realidad. Y una filosofía original latinoamericana no puede ser aquella que imite o repita problemas y cuestiones que sean ajenos a la realidad de la que hay que partir. Pero ser original no quiere decir, tampoco, ser tan distinto que nada

[1] Cf. mi libro *El pensamiento latinoamericano*, t. I, p. 135.

se tenga que ver, pura y simplemente, con la Filosofía. En último término la problemática que la realidad concreta plantee a toda filosofía tendrá que culminar en soluciones o respuestas que también pueden ser válidas para otras realidades. De allí la llamada universalidad de la filosofía, pese a que la misma se ha originado frente a los problemas que plantea una realidad concreta, original, entendiendo esto por el origen de que ha surgido.[2] La filosofía, el Verbo, decíamos, es una expresión del hombre; y el hombre sólo es original por su origen, por su concreta personalidad, por su individualidad. Pero sin que la una o la otra impliquen distinciones tales que hagan imposible otra de las expresiones sin la cual el hombre, también, dejaría de ser hombre: la sociabilidad, la convivencia, el obligado ser o estar con el otro. Este ser o estar con el otro, o los otros, que sirve a su vez de enriquecimiento a la individualidad, a la posibilidad de elección, a la libertad que hace del hombre un Hombre, pero que sólo se da ante un conjunto de esas posibilidades, las que, de una u otra forma, origina la convivencia.

Los problemas de la filosofía no son, a fin de cuentas, sino problemas que plantean al hombre la relación con la naturaleza y la relación con los otros. Una relación que es común a todos los hombres, al origen de todo posible reflexionar, de todo filosofar. Problemas a resolver con pretensiones que a veces aspiran a ser definitivas o, a veces, con la conciencia de la circunstancialidad de las mismas. Así lo ha entendido la filosofía occidental cuando se ha planteado y replanteado una problemática que parecía haber sido resuelta, pero cuyas soluciones, lejos de serlo para otros hombres y sociedades, se transformaban en nuevos problemas. Una filosofía original, no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado. Una filosofía cuyas soluciones no han sido nunca consideradas como la solución por excelencia y, por ende, como la única y posible solución. De haber sido así no existiría una historia de la filosofía. Pero este no ser la única y posible solu-

[2] Cf. mi libro *Introducción a la filosofía (La conciencia del Hombre en la filosofía)*, 3a. ed., México, 1967.

ción no implica, a su vez, extrañeza con otras posibles soluciones. De una manera u otra, lo podemos seguir en esa historia de la filosofía en la que se da un encadenamiento de problemas y soluciones que pueden ser, a su vez, nuevos problemas y, con ello, la obligatoria búsqueda de nuevas soluciones que pueden semejarse a algunas que ya han sido dadas. Relación histórica que es, también, expresión de la inevitable convivencia humana.

¿En dónde está, pues, la solución al problema de la originalidad que se plantean los latinoamericanos respecto a su cultura y a su filosofía en concreto? ¿Se entenderá por originalidad la capacidad de los latinoamericanos para crear sistemas filosóficos tal y como lo han hecho los filósofos europeos? Esto es, ¿para dar frutos semejantes a los de ellos, independientemente de que estos frutos sean o no propios de la circunstancia en que se quieren hacer surgir, tal y como lo son de la circunstancia europea? Nuestros primeros pensadores, llamémosles así, si sentimos el complejo de no considerarlos filósofos, aquellos románticos de que hablamos, fueron ya conscientes de este hecho. Aspiraban, repetimos, a la creación de una cultura y, con ella, de una serie de filosofías nacionales, tal y como Europa había hecho posible la cultura y filosofía francesa, inglesa y alemana, sin dejar por ello de ser europea. Pero, ¿cómo iban a realizar esto? ¿Imitando, repitiendo los frutos de esa cultura y su filosofía? En todo caso, si algo habría que imitar, no serían los frutos, sino el espíritu, la actitud, el ánimo que había hecho posibles tales frutos. Los grandes sistemas filosóficos europeos, como todas sus otras expresiones filosóficas, no han surgido del espíritu de competencia por parecerse a alguien, por semejarse a alguien, sino simplemente ante una realidad cuyos problemas le han obligado a reflexionar, a pensar, a filosofar. Para Platón filosofar era producto de la admiración, entendiendo ésta como extrañeza, ante algo que resultaba fuera de lo que era cotidiano al hombre. Por ello el filósofo no descansaba hasta poder resolver el problema que le planteaba dicha extrañeza, hasta que la cotidianizaba; o bien transformaba lo cotidiano buscando cambiar situaciones que ya le eran extrañas por anacrónicas, y que sólo podrían dejar de serlo si las comprendía, esto es, si las asimilaba a las nuevas circunstancias.

El latinoamericano, decían los próceres de nuestra emancipación mental, se ha empeñado en repetir, en copiar, los frutos de la cultura europea en lugar de imitar el espíritu que los ha originado. "¿Estaremos condenados —decía Andrés Bello— todavía a repetir servilmente las lecciones de la ciencia europea, sin atrevernos a discutirlas, a ilustrarlas con aplicaciones locales, a darles una estampa de nacionalidad?" Si así lo hiciéramos, contestaban, traicionaríamos el espíritu de esa misma ciencia "que nos prescribe el examen, la observación atenta y prolija, la discusión libre, la convicción concienzuda". ¡Jóvenes! agregaba, "aprended a juzgar por vosotros mismos; aspirad a la independencia de pensamiento. Bebed en las fuentes; a lo menos en los raudales más cercanos a ellas. . . Interrogad a cada civilización en sus obras; pedid a cada historiador sus garantías. Ésa es la primera filosofía que debemos aprender de Europa."[3]

A partir de este espíritu, de esta forma de originalidad, otro miembro de esta generación, Juan Bautista Alberdi, plantea el problema sobre una filosofía americana o latinoamericana. "No hay una filosofía universal —decía—, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido una filosofía peculiar. . . porque cada país, cada época y cada escuela ha dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano." ¿Quiere esto decir que los latinoamericanos no vamos a tomar en cuenta el filosofar europeo? Desde luego que no, habrá que conocerlo, habría que informarse, para no descubrir mediterráneos y para tomar de él los instrumentos y soluciones que exijan los problemas de nuestra realidad. "Vamos a estudiar —agrega Alberdi— la filosofía evidentemente; pero a fin de que este estudio, por lo común estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión, de nues-

[3] Cf. mi libro *El pensamiento latinoamericano*, t. I, p. 148.

tra historia." Toda filosofía ha "emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país". Así habrá de emanar la filosofía de nuestra América.[4]

Las filosofías realizadas, las emanadas de una cierta circunstancia, de los problemas de una cierta realidad, pueden de alguna forma servir a la solución de los problemas de otra realidad, dar luces sobre la misma, aunque las soluciones que ofrezcan no sean necesariamente las mismas. Tomar, seleccionar, elegir esta o aquella solución filosófica para ayudar a resolver la propia no implica renunciar a esa forma de originalidad que nos ha enseñado Europa. La filosofía cristiana no deja de ser cristiana, esto es, adecuada para enfrentarse a los problemas de la fe y la religión porque un Agustín de Hipona haya encontrado apoyo en la filosofía de Platón, o porque un Tomás de Aquino haya creado la escolástica apoyándose en la filosofía aristotélica. El mundo de Platón y Aristóteles es un mundo distinto del cristiano, pero no distinto del hombre que, en una y otra circunstancia, se ha planteado problemas que, por distintos que sean, no por ello dejan de ser problemas del hombre, del hombre de ahora, de ayer o de mañana. Lo mismo se puede decir de la filosofía moderna y contemporánea, que no es original porque en cada situación haya sacado soluciones sin apoyo en otro filosofar, sino porque este otro filosofar ha servido de antecedente, de instrumento, de punto de partida a soluciones que, por distintas que sean, no por ello dejan de estar relacionadas con los problemas generales del hombre. De aquí, también, la perennidad de algunas filosofías, en la medida en que muchos de sus problemas y soluciones continúan repitiéndose permanentemente. Cada filosofía, a fin de cuentas, no hace sino aplicar la negación dialéctica de que habla Hegel, la misma negación que pedía al americano para que dejase de ser eco y reflejo de vidas ajenas. Negación que es asimilación, autodevoración del espíritu. Ser lo que se ha sido para no tener que seguir siéndolo. Asunción del pasado para que éste sirva de escalón al futuro ascendente. No amputar, no negar en términos de una lógica formal de contradicciones irreductibles, sino en función de una lógica dialéctica que al negar afirma y al afirmar niega originando nuevas soluciones, las que la realidad va exigiendo a cada hombre, a cada comunidad, a cada cultura o civilización. Tal es lo que ha hecho la filosofía europea, consciente o inconscientemente. Tal es lo que, de alguna manera, ha hecho la filosofía en esta América, acaso más inconsciente que conscientemente. La conciencia de este hecho la dará la insistente búsqueda, el insistente preguntar sobre las posibilidades de una filosofía americana, de una filosofía de nuestra América.

[4] *Ibid.*, p. 151.

Y en esta insistencia se nos ofrece una filosofía, tal y como la proponía Alberdi, si no ya de nuestra industria y riqueza, sí de nuestra política. Una filosofía en la que no han cabido disquisiciones sobre Dios, el Alma, la Vida, la Muerte, el Mundo o el Ser, sino una filosofía del orden social y político que nos correspondió una vez que formamos parte de Europa, del orbe llamado occidental. Primero bajo España, después bajo las poderosas naciones de Europa occidental y, posteriormente, bajo la nación que fuera su heredera, Estados Unidos. Nuestra existencia en este mundo, ya lo vimos, se inicia con una pregunta respecto a la humanidad de los indígenas y respecto del orden que los descubridores, conquistadores y colonizadores iberos habrán de imponer a los habitantes de estas tierras. La filosofía funciona como ideología, da razones, no del ser o los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental, sino del orden político y social latinoamericano. Primero para afianzarlo en nombre de una escolástica que no habla del Ente y su Esencia, sino de un orden divino del que se deriva el orden que el mundo ibero ha impuesto a esta América. Y después, frente a este orden, el iluminismo, como antes el cartesianismo, la ilustración, tratando de destruirlo para crear otro, aquel que hiciese por la América Latina lo que esta filosofía había hecho por Europa occidental. Y, a continuación, el positivismo, para dar fin a la anarquía, a las guerras intestinas entre quienes pedían un orden semejante al ibero, entre quienes pedían un orden que se asemejase al de los grandes modelos, a las naciones occidentales; el positivismo que lo mismo ofrecía un instrumento educativo, formativo, de hombres capaces de crear ese orden, que instituciones para un nuevo orden que sustituyese al colonial y pusiese fin a la anarquía liberal. A continuación la conciencia de una nueva subordinación, con

la adopción de otra filosofía que daba al latinoamericano conciencia de su ser concreto y de su circunstancia, un ser y una circunstancia que justificaban su nueva rebeldía y los esfuerzos por crear un orden más justo en el que nuestra América tuviese otro papel que el de simple instrumento, que el de simple donador de riqueza, en favor de intereses que le eran ajenos. La historia de nuestras ideas nos ofrece un panorama y un horizonte que no es, en nada, inferior al que ofrece la historia de las ideas y filosofías europeas, sino simplemente distinto. Distinto como expresión de una experiencia humana en otra situación, en una relación que había sido ajena al mundo occidental. Una situación que este mundo habría originado en su expansión pero que, por lo mismo, no era por ello menos importante.

¿Se puede considerar ajena a la filosofía esta supuesta forma de filosofar? ¿Acaso los grandes sistemas filosóficos de la cultura occidental no han culminado siempre en la propuesta de un determinado orden social, de un determinado orden político? ¿No han sido, a fin de cuentas, sino ideologías para justificar a grupos de poder y hacer aceptar este poder a quienes lo sufren? ¿No han sido, también, poderosos intentos para ajustar un orden social o para cambiarlo? Toda la lógica y la metafísica de Platón culmina en la República Ideal; como las de Aristóteles en una política que prepara el imperio alejandrino. La Ciudad de Dios del africano san Agustín culminará en la justificación de un orden más alto y poderoso que el de los césares romanos. La escolástica del Aquino en un orden que tiene por centro de este poder a la Iglesia. Descartes, diciéndonos que todos los hombres son iguales por la razón, preparando así la Declaración de los Derechos del Hombre que surgen de la Revolución francesa. Kant, preguntándose por la habilidad de una metafísica, y poder ofrecer las bases de un orden democrático, basado en una ética, en el que nadie querrá para el otro nada que no esté dispuesto a aceptar para sí mismo. Hegel, haciendo culminar toda su metafísica, toda su metahistoria, en la idea de libertad que la Revolución francesa había hecho sentir en los hombres de su tiempo. Marx, haciendo fincar esta libertad, no en una abstracción como expresión de una voluntad universal, sino en el hombre concreto que, con su acción, transforma al mundo y lo hace su instrumento. Comte, dando las justificaciones de un nuevo orden social, propio de la naciente y pujante burguesía. Y, en nuestro siglo, toda una filosofía que busca acomodar al hombre como individuo, como libertad, en un mundo que, por obra de la acción de este hombre, ha acabado por enajenarlo. En fin, múltiples expresiones de ideologías que hablan del individuo y de su relación con la comunidad que es también su natural expresión; de un orden que, siendo obra suya, acabará por subordinarlo, enajenarlo, y de la forma de escapar a esta enajenación para hacer posible, al mismo tiempo, la libertad y la convivencia.[5]

Nuestro filosofar ha realizado una operación semejante, aunque entre sus creadores no aparezcan los nombres de un Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Descartes, Hegel, Marx y otros muchos. Una filosofía tomada de prestado, pero enfocada consciente o inconscientemente a la solución de problemas semejantes a los que han preocupado a esos grandes filósofos, ¿es menos filosofía por ello?, o ¿es simplemente distinta? Francisco Miró Quesada ha escrito: "Uno de los rasgos más destacados de la cultura occidental es la relación que entre sí guardan su filosofía y su política. Esta relación ha sido denominada con frecuencia y en términos modernos *ideología*. Todos los grandes movimientos políticos de la Europa contemporánea han basado su política práctica (*praxis*) en un terreno filosófico, generalmente de carácter metafísico. Ahora bien, esta forma de fundamentar filosóficamente la política parece ser peculiar de la cultura occidental".[6] No niega Miró Quesada que se haya también expresado en la Antigüedad, como indicábamos, sólo que es en la cultura occidental donde se hace patente la conciencia de este hecho y, por ende, de su intención. Pues bien, Latinoamérica no hace sino seguir esta línea convirtiendo las filosofías que surgen en Europa en instrumentos de su preocupación política. No crea una metafísica, pero adapta las que han sido creadas en esa cultura a su realidad política y social y hace lo que el europeo

[5] Cf. mi libro *Introducción a la filosofía*, México, 1967.

[6] "El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana", *Antología de la filosofía americana contemporánea* (selección y prólogo de L. Zea), México, 1968, p. 175.

con ella, esto es, las transforma en ideologías. Latinoamérica es ya consciente de su inautenticidad inicial, del hecho de que utiliza filosofías extrañas para crear la ideología propia de su orden, de su política. Y, al ser consciente, sabe que ha hecho de esas filosofías lo que en realidad son, instrumentos. Parecieran ecos de ajenas vidas, reflejos de algo que le es extraño; pero en realidad no lo son. Lo que surge, debajo de las formas importadas, es algo que nada tiene que ver ya con la realidad que las ha originado. Por ello el europeo, u occidental, verá en las expresiones de su filosofía en Latinoamérica algo que le resultará ajeno, desconocido, y que, en su orgullosa pretensión de arquetipo universal, acabará por calificar como "malas copias", como "infames y absurdas imitaciones". Un investigador francés que realizaba un estudio del positivismo en Brasil se encontraba con que nada tenía que ver dicha filosofía con lo que en ese país se llamaba positivismo. Como nada tiene que ver —desde este punto de vista— el liberalismo latinoamericano con el liberalismo inglés o francés en que supone haberse inspirado. Los latinoamericanos, dice Miró Quesada, cada vez más conscientes de la forma utilitaria que ha tomado la filosofía occidental, tratan ahora de mostrar la relación que esas filosofías guardan con su realidad. Una relación en la que la realidad se impone a la metafísica importada. De la inautenticidad original se pasa a la autenticidad de la asimilación. ¿Cuál es la diferencia entre la relación que guarda la metafísica europea con la *praxis* europea y la que esta misma filosofía guarda con la *praxis* latinoamericana? En la cultura occidental —dice el filósofo peruano— la filosofía se anticipa a la acción, la fundamenta, la justifica. En Latinoamérica primero es la acción y luego la justificación de esta acción. Una, Europa, crea las filosofías que como ideologías sirvan para la destrucción o la creacción de un nuevo orden; la otra, Latinoamérica, se lanza a la acción y, al unísono con la misma, trata de encontrar la filosofía que la justifique; no necesita crearla, le bastará tomarla de prestado. Ayer, para aprovechar la coyuntura política que la historia europea le presenta para emanciparse de la metrópoli ibera; después para establecer un orden, una vez que uno de los grandes contendientes de la lucha entre el conservadurismo y el liberalismo han triunfado. Después, para justificar su acción

antiimperialista, esto es, no sólo para emanciparse mentalmente, sino económica y culturalmente. "Lo que nos interesa concretamente —dice Miró Quesada refiriéndose a Europa— es el hecho de que, cualquiera que sea la relación esencial de la ideología con la estuctura de clase, la filosofía creada por la mente occidental condujo al pensamiento natural e inevitablemente hacia un compromiso con la acción, razón por la cual la metafísica se constituyó en base esencial de la *praxis* política." En América Latina, agrega, sucedió lo contrario. "La *praxis* política buscó acogerse a cualquier doctrina metafísica, o por lo menos filosófica, para justificarse. En general, la política no derivará teóricamente del pensamiento filosófico, sino más bien, buscando justificación, se refugiará en una determinada doctrina filosófica. En los casos en que la acción política parece anticipada por una base filosófica previa, como podría ser en el movimiento independentista y, en algunas ocasiones, el marxista, se hace patente una distorsión teórica, producida no sólo por una limitada comprensión de las doctrinas básicas, sino sobre todo por el hecho de que las teorías aparecen impuestas por la moda europea y no han sido el producto de la creación racional que correspondía al desarrollo natural de una colectividad."[7]

De allí que al acucioso investigador de la filosofía, ya sea europeo o latinoamericano —aquel que no busque en las expresiones del pensamiento latinoamericano sino una relación de semejanza—, no encuentre en estas expresiones sino distorsiones, malas copias, incomprensión y, con ello, lo que considera un grave signo de inmadurez. Otro ha sido el punto de vista de quienes no buscan la semejanza sino la relación que esta filosofía, o filosofías importadas, guardan con la realidad latinoamericana. Esto es, la forma como aquéllas, consciente o inconscientemente, son adaptadas a ésta. Tal ha sido, insistimos, la preocupación encaminada a hacer una historia de las ideas de esta América. Dentro de este horizonte de conocimientos, lo distorsionado, la deformación, el ser una mala copia, expresan la realidad a la cual han sido útiles estas filosofías. Su recorte, su adaptación, dicen más del hombre y la realidad que los hacen posibles, que del hombre

[7] *Op. cit.*, p. 188.

y la realidad que los crearon. El hombre de esta América se expresa a sí mismo, y expresa su realidad, en la adopción realizada. Puede tomar una filosofía que esté de moda como instrumento para adaptarla a su realidad; pero esta misma realidad le hará consciente la posibilidad de adaptación de la misma. Allí está, si tomamos uno de los ejemplos de Miró Quesada, la Ilustración. Una filosofía de moda en la Europa de fines del XVIII y principios del XIX; en Europa y en la misma Latinoamérica por obra y gracia del régimen borbón que había permitido su expansión en sus dominios a través de grupos cultos. Una filosofía que se discute en salas de sociedad animadas, muchas veces, por hermosas anfitrionas, tal y como sucedía también en Europa. Lo mismo ocurre en la Nueva España que en la Nueva Granada, que en Perú y las provincias platenses. ¿Fueron estas tertulias y la filosofía discutida las que originaron la rebelión de independencia? No, simplemente fue la coyuntura ofrecida por Napoleón I al dejar sin cabeza el Imperio ibero, lo mismo en España que en Portugal. Un viejo malestar afloró con ello y explotó hasta alcanzar la independencia. Un malestar que hubiera explotado con o sin esas tertulias y sus filosofías. El criollismo que encabezó estas rebeliones en nombre de una filosofía como la Ilustración pronto sentirá en carne propia lo accidental, lo instrumental, que esta filosofía era en Latinoamérica. Una realidad más bronca, violenta, se hará sentir de inmediato hasta dividir a los pueblos independizados. En México, las huestes que siguen a Hidalgo y a sus ilustrados generales nada tendrán que ver con la temática ilustrada. Pronto otros grupos sociales, con otras justificaciones filosóficas, se harán oír y sentir. Y lo mismo podemos decir del otro extremo de esta América y, con ello, de su totalidad, Argentina, en la que los Ilustrados —allí está Rivadavia— verán sacudidos sus ideales por el brote de una realidad que se muestra con toda brutalidad en el dominio alcanzado por un Rosas. También aquí surgirán otras justificaciones filosóficas montadas sobre la realidad, pero será la realidad la que las justifique y apropie. De esta situación ya era claramente consciente un Ilustrado y un liberal como lo fue Andrés Bello. "Arrancamos el cetro al monarca —decía—, pero no al espíritu español: nuestros congresos obedecieron, sin sentirlo, a inspiraciones góticas. . .

hasta nuestros guerreros adheridos a un fuero especial, que está en pugna con el principio de la igualdad ante la ley, revelan el dominio de las ideas de esa misma España cuyas banderas hollaron." No en balde España había impuesto cuatro siglos de dominio creando una realidad que no iba a ser borrada de cuajo. Esta misma realidad, llevada a sus máximas consecuencias, había exigido y hecho posible la ruptura con la metrópoli. Una bandera extraña había sido enarbolada por guerreros hispanos en América para enfrentarse a los guerreros hispanos de la metrópoli; una bandera extraña que sólo podría sernos propia en la medida en que se le pudiese adaptar a la realidad de esta parte de América. Dice el mismo Bello: "En nuestra revolución, la libertad era un aliado extranjero que combatía bajo el estandarte de la Independencia y que, aun después de la victoria, ha tenido que hacer no poco para consolidarse y arraigarse." Una idea, una filosofía que habría de adaptar a la dura realidad ibérica que habíamos heredado. "La obra de los guerreros está consumada; la de los legisladores no lo estará mientras no se efectúe una penetración de la idea imitada —dice Bello—, de la idea advenediza, en los duros y tenaces materiales ibéricos." No tardaría esa realidad en dar razón al maestro venezolano que ya veía cómo, mientras "el principio extraño producía progresos", el otro, "el nativo, dictaduras".[8] Medio siglo de luchas intestinas mostrarían lo difícil y casi imposible que es la adopción de una filosofía extraña si la misma no es transformada, convertida en un instrumento ideológico al servicio de la realidad. El otro ejemplo de Miró Quesada, el marxismo, vemos ya cómo alcanza no sólo una interpretación latinoamericana sino que es adaptado a la realidad propia de esta América. Ejemplo teórico de este hecho lo es el marxismo de José Carlos Mariátegui; de la *praxis* lo es el marxismo de un Ernesto Guevara y un Fidel Castro.[9]

¿Quiere esto decir que la filosofía europea y occidental nos es extraña? Por supuesto que no. Y no lo es porque América Latina, al igual que el resto del mundo no occidental, ha sido objeto de incorporación a este mundo. Y como objeto de incorporación, sometido: y por ende

[8] Cf. mi libro *El pensamiento latinoamericano.*
[9] Cf. mi libro en preparación *Dialéctica. . .*

sus expresiones, entre ellas su cultura y, por supuesto, su filosofía. La filosofía occidental no es extraña, ya que en ella y por ella el hombre occidental justifica su expansión y su dominio. La expansión y dominio ejercido sobre nuestros pueblos incorporados a este mundo en calidad de subordinados. La filosofía de ese mundo es, también, en muchas formas, nuestra. Pero no nuestra en el nivel y la actitud en que lo es para el dominante mundo occidental, sino en el que nos es propio. Y, por supuesto, no nos es propio un pensamiento filosófico que justifica el dominio sino otras expresiones del mismo, aquellas que originará, posteriormente, este dominio. Un dominio, ya lo anticipamos, que se realiza en nombre de valores que se supone cuentan para todos los hombres. El Occidente ha hecho expresa una filosofía que por sus metas se presenta como universal. Una filosofía que habla y actúa en nombre del Hombre, en nombre de la Humanidad. Claro es que este Hombre parece no tener otra encarnación que la del que la enarbola. Pero al enarbolarla hace, también, posible la conciencia que de su propia humanidad tomarán otros hombres, aquellos que son objeto de apropiación del supuesto Hombre. El conquistado y dominado encuentra su humanidad sintiendo y resistiendo la humanidad expansiva del conquistador y dominador. En este sentido, la cultura occidental y, con la cultura, la filosofía occidental, han dado a los dominados conciencia de su humanidad. Los latinoamericanos ayer, al iniciar su independencia frente al Imperio ibérico, reclamaron su derecho a ser libres y a ser considerados como hombres entre hombres, enarbolando la filosofía de la Ilustración, la filosofía que hablaba de la igualdad de todos los hombres. Como ahora enarbolan el marxismo, también criatura de la filosofía occidental. Y con Latinoamérica lo hacen otros pueblos no occidentales, reclamando, también, sus derechos a la libertad, a la independencia no sólo política sino económica, y lo hacen en nombre del hombre, de la humanidad concreta y desenajenada de que habla Marx. Latinoamericanos, asiáticos y africanos hablan, no como ecos, no como reflejos de ajenas vidas, sino a nombre propio, reclamando al Occidente los valores que su filosofía ha presentado como universales. Esto es, hace de esa filosofía, al asumirla y hacerla propia, una auténtica filosofía universal, del Hombre y para el hombre, concediendo esta calidad a todo hombre. No se acepta la interpretación occidental de que existan Hombres y sub-Hombres, no se acepta la Humanidad y la infrahumanidad. Y para reclamar todo esto se enarbolan las ideas que esa filosofía ha originado haciendo de ellas algo propio, tal es la expresión más legítima de adopción y adaptación. En esta actitud se encuentra el meollo de la autenticidad y originalidad que tanto parecen preocupar a nuestros filósofos. Esto es, en el derecho no ya a copiar sino a hacer propios valores que se presentan como universales y, por ende, al alcance de todo hombre y para la justificación de toda humanidad, sin que en ello tenga nada que ver la situación económica, social, cultural o racial.

Así, pues, no se trata de eludir, como tampoco de imitar y copiar, a la filosofía occidental para dar origen a una filosofía que sea propia de esta América. Se trata, pura y simplemente, de hacer lo que ya aconsejaba Alberdi, esto es, seleccionar, adaptar, la expresión de la filosofía occidental que mejor convenga a nuestras necesidades, a nuestra realidad. Esto es, aceptar conscientemente lo que, de una manera a veces inconsciente, se ha hecho desde los mismos inicios de nuestra incorporación como americanos a la historia del mundo occidental; desde el mismo momento en que, como indígenas, se inicia nuestra incorporación y, como occidentales, la continuación de esa historia en nuestra historia. La occidentalización del mundo entero es un hecho, independientemente de que sean los occidentales mismos los últimos en enterarse de que sus creaciones son ya bienes universales y de que sus valores son ya propiedad del mundo que con su expansión han originado. Y dentro de esta ineludible occidentalización Latinoamérica ha sido el primer continente en sufrir no sólo la expansión sino también los conflictos ideológicos que tal expansión ha originado. Conflictos que sólo resuelve la conciencia de la humanidad de sus hombres y, con ello, también la de que nada de lo humano le es o puede ser ajeno. En este sentido Latinoamérica se anticipa, en mucho tiempo, a una experiencia que ya es propia de otros pueblos no occidentales pero también obligados a occidentalizarse. "Latinoamérica —dice Francisco Miró Quesada— por su propia formación cultural encontrábase ya lo suficientemente occidentalizada para poder escapar de un proceso al que ni siquiera las nacio-

nes más espiritualmente alejadas del Occidente han podido escapar. Latinoamérica tiene por el contrario la ventaja sobre esas naciones en el hecho de que habiendo sido asimilada, aunque fuese excéntricamente, a la cultura occidental, es posible que alcance antes que otras las raíces esenciales de la misma. La cultura occidental ha creado instrumentos conceptuales de valor universal, los cuales pueden ayudar a uno a enfrentar cualquier realidad, cuidando tan sólo de que la esencia de ésta sea debidamente comprendida. Pues sólo una comprensión que llegue a la esencia última de las cosas permitirá manejar el gigantesco y flexible aparato de la cultura occidental, aplicándolo a las peculiares circunstancias de nuestra propia cultura. Y será a través de esta aplicación que surja necesariamente una postura original de distintiva autenticidad."[10]

Esto es, insistimos, se reconoce el hecho de la occidentalización de Latinoamérica y el resto del mundo, y, con ello, también de la universalización de la filosofía occidental. Lo que no se reconoce es la situación que, dentro de este mundo, se señala a pueblos y hombres como los nuestros. Se acepta la existencia de una historia en la que lo no occidental no tiene por qué seguir teniendo un papel de subordinación. Reconocido este hecho, se le acepta y continúa la marcha dentro de una historia que ya es común, pero en la cual todos los hombres deberán tener el lugar que corresponde a su dignidad de hombres. Una dignidad proclamada por la filosofía occidental, no para un determinado tipo de hombre sino para todo hombre. El hombre que se caracteriza como tal, no por tener un determinado color de piel, o por pertenecer a un determinado grupo social, o por haber nacido en una determinada región del mundo que resulta no ser la de la metrópoli imperial, sino por ser, simplemente, un hombre, esto es, por poseer lo que es común a todos, lo que Descartes, padre y creador del enunciado sobre los Derechos del Hombre, llamaba razón y otros filósofos espíritu. Y, aceptada esta situación, actuar, ya como actor y no como objeto, en la continuación de la historia que el impacto occidental universalizó, pero que ha dejado de ser occidental para ser, simplemente, historia del Hombre.

[10] *Op. cit.*, p. 189.

La filosofía occidental habló del Hombre, pero, al parecer, no de los hombres. Ésta será objeto de otra faena, de una faena filosófica más actual, contemporánea. Antes de esto, antes de que el Occidente fuese sacudido por dos tremendas guerras y antes de que los hombres de otros pueblos le reclamasen —con las armas en la mano— una humanidad que les regateaba, el Occidente habló de Hombre, pero haciendo de esta idea algo abstracto. Tan abstracto que el Hombre, aun pudiendo ser cualquier hombre, no era ninguno en concreto. Esto fue así en especial dentro del más extraordinario sistema creado por esta filosofía en la modernidad, la filosofía de Hegel. El hombre como espíritu; pero no como un espíritu concreto, sino como algo por realizar, algo que deberían hacer todos los hombres concretos, todos los hombres mortales. Instrumentos, a fin de cuentas, de una idea que, aun siendo abstracta, podría encarnar en un determinado hombre, en un determinado pueblo. Idea de lo humano que justificaba, no sólo en Hegel sino en toda la filosofía moderna que le antecede y le continúa, el dominio de un hombre, excepción hecha de un Kierkegaard, su antípoda de un Nietzsche y de su inventor, Karl Marx. Pese a que este último ha sido interpretado en los mismos términos abstractos en que había caído el hegelianismo. El hombre como abstracción que, conteniendo a todos los hombres, no contenía a ninguno. Una filosofía que justificaba toda clase de expansiones y toda subordinación, como vías para la supuesta humanización de la Humanidad. Grupos de hombres que se consideraban agentes de lo humano y en su nombre aplastaban toda expresión de humanidad que no fuese la que ellos representaban. Esto es, una humanidad concreta, tan concreta como toda humanidad, que se imponía a otras humanidades igualmente concretas, exigiéndoles —como pretexto— rindiesen cuenta de esa su humanidad. Una humanidad que, en abstracto, a fuerza de serlo acababa por ser expresión de los concretos intereses de quienes se consideraban a sí mismos expresión de lo humano por excelencia.

"Uno de los grandes acontecimientos de la cultura occidental contemporánea —dice Miró Quesada— ha sido el descubrimiento de que la palabra hombre no significa nada si no se relaciona con una situación determinada. Hombre, ser humano, y todas las frases que pueden com-

ponerse teniendo como sujeto estos términos, carecen de sentido en abstracto." Una abstracción a la cual darían sentido real hombres concretos en función de sus intereses. "La ideología enciclopedista es utilizada por un grupo de criollos, descendientes de los españoles —agrega Miró Quesada al referirse a Latinoamérica—, que ocupaban una situación privilegiada en nuestra estructura social." "Al hablar de Libertad, de Igualdad y de Fraternidad, los revolucionarios creen con toda su alma que hablan de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad de todos, criollos, mestizos, indios y negros." Pero no hay tal, como no hay tal cuando el europeo hablaba también de estos valores. Porque son valores que, si bien se enarbolan en nombre del Hombre, sólo tienen sentido para un determinado grupo de hombres. Grupo de hombres que no están dispuestos a reconocer estos mismos derechos, estos mismos valores en hombres que tengan intereses distintos, o que, de alguna forma, se opongan a los suyos, limitándolos o enfrentándolos. ". . . las palabras sólo tienen sentido para los que impulsan el movimiento". "Las grandiosas y sublimes palabras pronunciadas en nuestros movimientos de independencia sólo tienen sentido para una minoría. Pero quienes las emplean están convencidos de que llenan a todos sus compatriotas." ¿Cuál es el resultado de esta abstracción? "Se realiza así una revolución abstracta, se crea un país abstracto, un gobierno abstracto, una ley abstracta, todo en función de un hombre abstracto. Nuestra realidad es, *ab initio*, una realidad desgarrada, una realidad escindida en dos porciones, una pequeña, luminosa y llena de palabras sonoras, y otra inmensa, sombría, silenciosa."[11]

El mismo desgarramiento, la misma división entre lo humano creado por la cultura occidental en su relación con pueblos no occidentales. Una abstracción que se hace concreta en función de sus intereses, los intereses de los hombres concretos que la forman, pero que es sólo eso, abstracción, en relación con hombres a los cuales ha asignado otra función, la de objetos, de instrumentos tal y como lo expresaba Toynbee. La filosofía occidental asumida no ya como un conjunto de abstracciones sino como expresión de una realidad concreta, la de un determina-

[11] "El Perú como doctrina", *Antología. . .*, p. 193.

do grupo de hombres, pero también como expresión de la realidad del hombre, del hombre que este grupo de hombres encarna, dará a otros grupos sociales, a otros pueblos, a otros hombres, a los contemplados sólo abstractamente en esa filosofía, el instrumento para expresar a su vez su propia humanidad. Una humanidad concreta y, por concreta, con caracteres determinados, distintos, pero no tan determinados y distintos que lo humano deje de ser común a ellos. La conciencia de una humanidad que no tiene que ser, como pensaba Hegel, un eco o un reflejo de ajena vida, sino la expresión de su concreta vida de hombres.

III

¿LA FILOSOFÍA COMO IDEOLOGÍA O COMO CIENCIA?

Nuestra falta de personalidad no proviene sino de nuestra superficialidad. La imitación no es un pecado sino la mala imitación. El que imita a Cristo en sus exterioridades será cuando mucho un fariseo, pero el que lo imita en el sentido de Kempis puede llegar a las cumbres de la santidad. El día en que tengamos la verdadera cultura humana, nuestra personalidad brotará con una autenticidad perfecta y se diseñará el perfil de nuestra alma en sus más puros contornos. La *originalidad* no puede buscarse como un fin. Quien se propone ser original llega solamente a la deformación o al excentricismo.

GUILLERMO FRANCOVICH

Habrá que empezar por una aclaración respecto a la idea que sobre la originalidad ha sostenido el autor de este trabajo al referirse a la filosofía en esta parte de América. Como ha expuesto Augusto Salazar Bondy,[1] desde el año 1942 en que hablé de este tema por vez primera, la idea de la forma como habría de alcanzarse esta originalidad quedó expuesta en los siguientes términos: "No basta querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no sea lograda. No hay que considerar lo americano como fin en sí mismo, sino como límite de un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura. Bastará que sean americanos los que filosofen para que la filosofía sea americana a pesar del intento de despersonalización de los mismos. Si se inten-

[1] Cf. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

ta lo contrario, lo que menos se hará será filosofía." "Al intentar resolver los problemas del hombre, cualquiera que sea su situación en el espacio, o en el tiempo, tendremos que partir necesariamente de nosotros mismos, como hombres que somos; tendremos que partir de nuestras circunstancias, de nuestros límites, de nuestro ser americanos, al igual que el griego ha partido de una circunstancia llamada Grecia. Pero al igual que él, no podemos limitarnos a quedarnos en tal circunstancia, si nos quedamos será a pesar nuestro y haremos filosofía americana como el griego ha hecho filosofía griega a pesar suyo."[2] Esto es, otra pretensión sería puro exotismo o, lo que es peor, fantasía, balbuceo, todo menos filosofía. Tal y como veíamos en páginas anteriores, lo original habrá de darse no como una meta a alcanzar sino como algo que fatalmente se ha dado y se da a toda obra humana. En la misma acción de copiar, de calcar, se da, aun sin pretenderlo y quizá a pesar nuestro, algo de nuestro modo de copiar, de nuestro modo de calcar que hace distinto el original de la calca. Lo importante es filosofar, pura y simplemente filosofar. Esto es, enfrentarse racionalmente a los problemas que nos plantea la realidad, buscando a tales problemas la solución más amplia y adecuada. El filósofo ha pretendido siempre, o al menos lo había pretendido, alcanzar una solución eterna y universal, de una vez y para siempre, aunque éste haya sido un esfuerzo inútil; inútil pero necesario. El afán inútil de ser Dios, del que habla Jean-Paul Sartre. Pero un afán que forma parte de lo propiamente humano.

Sin embargo, esta preocupación, por hacer pura y simplemente filosofía, puede caer en otro extremismo. Como todo lo humano, la filosofía tiene su Escila y Caribdis. El extremismo en que se olvide el origen mismo de toda filosofía, esto es, al hombre, al individuo que la hace posible con todas sus pretensiones y limitaciones. La filosofía enfrentada, entre otras cosas que le ofrece la realidad contemporánea, a la técnica. Esto es, a la manipulación de la naturaleza para hacer de ella un instrumento al servicio del hombre. Una técnica que pretende ser cada vez más precisa; de una precisión de la cual ha dependi-

[2] "En torno a la filosofía americana", *Cuadernos Americanos*, núm. 2, México, 1942.

do y hecho posible el dominio casi fantástico que el hombre parece alcanzar sobre la naturaleza. Capacidad de dominio que ha hecho de la ciencia lo que la filosofía fuera en la Edad Media de la teología, sierva de la técnica. Servidumbre que se quiere extender a la misma filosofía al limitar la función de la misma a la simple lógica. A una lógica rigurosa, precisa, tal y como debe ser la técnica capaz de construir los aparatos dentro de los cuales el hombre se desplaza de la tierra y pretende alcanzar el dominio de nuevos mundos. La técnica, cuya precisión ha permitido encarcelar energías como la atómica, para el bien o el mal del creador de este encarcelamiento. Todo ello está muy bien, lo que ya no lo está tanto es la pretensión de reducir la filosofía a este solo fin. Porque si bien es cierto que la técnica servida por una ciencia precisa, que se apoya a su vez en una filosofía que le ofrece una lógica plena de rigor, ha alcanzado cimas jamás imaginadas; también es cierto que estos logros no han bastado —ni siquiera se ha intentado tal cosa— para poner fin a situaciones humanas que se mantienen como en la Edad de las Cavernas. El hombre, para amenazar, amedrentar y someter al hombre no usa la cachiporra, pero enarbola, como tal amenaza, o golpeando cuando es posible, atómicas y otras armas igualmente destructivas. Aspira a alcanzar otros planetas, pero no para dar mayor ámbito de posibilidades a todos los hombres sino para hacer de los planetas conquistados instrumentos para dominar lo que ya resulta ser nuestro pequeño mundo. En otras palabras, el hombre, como cínicamente lo describía Hobbes, sigue siendo el lobo del hombre. El mundo sigue dividido en una humanidad compuesta de pobres y ricos, de proletarios y dueños de los instrumentos de producción, de pueblos subdesarrollados y pueblos en la plenitud del desarrollo. Y el abismo, lejos de cerrarse, se abre día tras día. Las grandes potencias se amenazan entre sí, pero son los pueblos débiles los que sufren el impacto de estas amenazas. Lejos de formar parte de la Humanidad, son instrumentos de quienes se sienten la encarnación de esta Humanidad. Una realidad en la que en nada cuenta la eficacia de la técnica, de una técnica siempre al servicio de los más poderosos, ni la eficacia de la ciencia ni, menos aún, de una filosofía convertida en rigurosa lógica.

La filosofía es algo más que ciencia rigurosa, algo más

que lógica capaz de deslindar, con precisión, lo que se supone que es de lo que no es; la filosofía es, también, ideología, como ha sido y es ética. Una ideología y una ética que se preguntan por ese retraso de las relaciones humanas en comparación con sus altos logros científicos y técnicos. Esto no quiere decir —desde luego— que pueblos como los latinoamericanos, dada su subordinación, subdesarrollo y limitación de posibilidades, deban hacer a un lado el conocimiento de la filosofía como ciencia rigurosa que haga posible la técnica, la filosofía como lógica que ofrece las reglas de este rigor. Hay que saber "cómo se hace", para el día en que nuestros pueblos puedan hacer lo que otros vienen haciendo. Pero todo ello sin olvidar la otra dimensión de la filosofía, la que habla del "para qué se hace", del porqué y el cómo es posible. No está reñida la adquisición de un instrumental técnico preciso, ni de una filosofía como lógica rigurosa que permita esta precisión, con la búsqueda de una filosofía que nos dé razón, no ya de nuestra capacidad como hombres, que por serlo tiene que ser semejante a la de otros hombres, sino, también, de la enajenación que nos hace aceptar ser simples instrumentos, como lo es esa ciencia rigurosa, al servicio de los hombres y pueblos que han alcanzado la supremacía planetaria. Una filosofía que nos haga conscientes de nuestra situación como hombres entre hombres, como pueblos entre pueblos. Una filosofía que nos muestre cómo esa ciencia rigurosa, esa lógica precisa, esa técnica originada en ella, puede también estar a nuestro servicio; puede, también, ofrecernos el confort, el modo de vida, que ya se hace posible en otros pueblos. Después de todo es algo instrumental, un instrumento al servicio del hombre, pero del hombre que primero ha de encontrarse, expresarse y afirmarse. Aunque este encuentro, expresión y afirmación, tropiece con la voluntad de otros hombres empeñados no tanto en hacer de la naturaleza un instrumento sino al hombre mismo, a los otros.

En América Latina, y como expresión de ese tratar de estar al día, si no a la moda, se ha extendido un tipo de filosofía que sería bienvenida —como lo es toda información, todo tratar de estar al corriente, todo lo que por humano no puede sernos ajeno— si no fuese por las pretensiones de quienes la adoptan. Pues, aunque parezca paradójico, son pretensiones casi metafísicas o, al menos,

las mismas pretensiones que caracterizaban a la metafísica, esto es, las de ser la filosofía por excelencia, y, al parecer, la única y posible filosofía; echando por la borda toda la historia de la filosofía, toda la historia de las ideas, la historia misma, las ideologías. Empezando como un nuevo y desnudo Adán en un nuevo y florido paraíso. "La lógica, la epistemología y el análisis del lenguaje —dice Augusto Salazar Bondy— encuentran cada vez más cultivadores, los cuales por la naturaleza de su interés teórico son propensos a un enfoque más riguroso y frío, más técnico, si se quiere, de los contenidos del conocimiento, y reciben el influjo de círculos de pensamientos diferentes. . . Se inserta aquí la influencia de corrientes como el positivismo lógico, la escuela analítica y lingüística, el idoneísmo, etc., vinculadas con el nombre de Bertrand Russell, Rudolf Carnap, G. E. Moore, Ludwig Wittgenstein, Gaston Bachelard y Ferdinand Gonseth. Este tipo de filosofía está creciendo notoriamente en importancia en Hispanoamérica durante los últimos años como consecuencia del desarrollo mundial de la ciencia y la tecnología y también del predominio de la cultura angloamericana en el mundo capitalista."[3]

¿Por qué? Pareciera que volviera a repetirse en Latinoamérica lo que ya debería ser una experiencia asimilada y, por ello, no repetible, la experiencia del positivismo en la cuarta parte de nuestro siglo XIX y los inicios del XX. La creencia, un tanto mágica, de que la adopción, así en abstracto, de la filosofía que ha hecho no ya sólo el progreso de que hablaba el positivismo, sino también la técnica de dominio que ha hecho del mundo capitalista una sola y gran potencia, tan sólo discutida por un socialismo, que ha adoptado, también, esa misma técnica y expresiones de la filosofía que la ha hecho posible. Nuestros positivistas decían: asimilemos la filosofía positivista, que ello hará de nuestra América otro Estados Unidos, o bien: asimilando el positivismo seremos los yanquis del sur. Nada más y nada menos. Ahora pareciera que se repite el argumento. Asimilemos la nueva lógica que ello nos permitirá alcanzar el desarrollo científico y técnico de Estados Unidos, el mundo occidental y la URSS. En una y otra argumentación, la de los positivistas de ayer y la de los positivistas de hoy, se olvida la realidad, una realidad que hay que cambiar para que el positivismo y la lógica nueva funcionen entre nosotros con los efectos que hicieron posible el progreso y la técnica del mundo occidental. Nada hizo el positivismo para cambiar nuestra relación de subordinación al modelo que nos inspiraba, como nada hará la nueva lógica para que termine nuestra situación de subdesarrollo, sino enajenarnos, una vez más, pensando que la palabra, sin la acción que la acompañe, bastará para cambiar nuestra situación. El abracadabra de la supuesta magia occidental estaba y está respaldado por una realidad, la que le ha permitido el dominio sobre el resto del mundo; lo que no seguirá, a nuestro abracadabra, por preciso que éste sea, si sólo somos parte de este dominio. El preguntarse sobre la forma de cambiar esta situación, ya no la forma técnica y científica, sino social y política, se encuentra en esa otra expresión de la filosofía que desemboca en ideología. Bien estaría que lógica e ideología se presentasen como esfuerzos comunes hacia una sola gran meta, la superación de nuestro subdesarrollo y nuestra incorporación al mundo occidentalizado, como pueblos entre pueblos, como hombres entre hombres. Pero no es así, al menos no es en algunos de los seguidores de la filosofía como ciencia o lógica rigurosa. Lo ideológico sale sobrando, como sale sobrando la pregunta social, política; la ideología nada tiene que ver con la filosofía. Se la expulsa de ella y se habla de formar filósofos rigurosos, que llamen al pan pan y al vino vino. ¿Rigurosa para qué? ¿Para utilizar una técnica que no se posee o, simplemente, para incorporarse en el mundo occidental como una pieza técnica más de la gran maquinaria técnica? ¿Como el técnico, lo mismo que el esclavo de la Antigüedad, que sabe hacer bien algo sobre máquinas que no son suyas y alcanzar frutos que no ha de aprovechar?

En México, Luis Villoro, el autor de magníficos trabajos sobre ideología del indigenismo y sobre la filosofía que, como una ideología, animó el movimiento de independencia mexicano, decía en una mesa redonda sobre *El sentido actual de la filosofía en México:* "Sólo habrá una escuela filosófica propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados." ¿Filosofía propia? ¿Vuelve a ser ésta la princi-

[3] *Op. cit.*, p. 25.

pal preocupación de nuestra filosofía o, simplemente, filosofía sin más? Al parecer es así, porque se habla de la falla de la filosofía mexicana para hacer escuela, como si ésta fuera la finalidad de la auténtica filosofía. La nueva preocupación, dice Villoro, no puede ser vista como una ruptura con el pasado filosófico mexicano. "No puede hablarse de ruptura con una tradición propia, porque sencillamente en México no existe una tradición filosófica actualmente vigente." "Los filósofos de nuestro país no han constituido una escuela. ¿Quién sigue actualmente el 'monismo estético' de Vasconcelos o el 'existencialismo de caridad' de Antonio Caso?" "Lo interesante sería preguntar ¿por qué es esto así? Y la respuesta no se haría esperar: por falta de rigor, por carencia de suficiente profesionalismo. Las generaciones más jóvenes no siguieron a Caso, a Vasconcelos o a Ramos, no por desvío de lo propio o espíritu imitativo, sino porque no encontraban en ellos el rigor y el nivel de pensamiento de otros filósofos." ¿Cuáles filósofos? Los que algunos de los miembros de la generación de que forma parte Villoro encontraron en el ambiente de la cultura occidental en su más alto desarrollo; cultura con una técnica poderosa capaz de dominar el universo y, dentro de él, a los hombres a quienes sigue tocando el papel de instrumentos. ¿Bastará la conciencia de este hecho para cambiar la situación que ha tocado en suerte a pueblos como el nuestro? Al parecer bastará simplemente ser un buen técnico filosófico, como un buen técnico electrónico y hasta atómico, que no faltará, dentro del mundo que ha hecho posible esta técnica, un acomodo, el lugar adecuado, como lo tiene el tornillo, la polea o cualquier parte de esa gran maquinaria. Por ello la tradición filosófica en México, como en Latinoamérica, no estaría en la historia de la filosofía mexicana, en lo que otros hombres hayan hecho con sus limitaciones, pese a que es esto precisamente lo que ha hecho y hace la tradición filosófica del mundo occidental, una historia que va del ingenuo Heráclito y llega a Bertrand Russell. El Russell que, pese a ser uno de los creadores de la nueva lógica, se empeña en cambiar al mundo, no ya desde el punto de vista técnico y científico, sino humano, simplemente humano, exigiendo el reconocimiento de la humanidad de pueblos que parecen no ser sino instrumentos de la técnica que lo mismo usa el acero que la carne de color de otros hombres. "El punto de arranque de una tradición filosófica —agrega Villoro— no está en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica. Por ello creo que la misión de las nuevas generaciones no ha de ser proponerse una filosofía 'original', sino lograr un tratamiento riguroso en filosofía y acceder a un pleno profesionalismo. Y ésta sería la vía para lograr, sin proponérselo explícitamente, una filosofía 'latinoamericana'. Que el camino a la 'originalidad' en filosofía no pasa por la peculiaridad, sino por la hondura y el rigor del pensamiento." Palabras que coinciden con las que expuse en 1942; pero con una distinción, la oposición a un mirlo blanco, esto es, a un tipo de filosofar inexistente o, al menos, que, si ha contado, ha contado poco. ¿Latinoamericanos creadores de sistemas filosóficos? "Muy a menudo —dice Villoro— hemos tendido a ver la filosofía como una especie de *invención personal*, más emparentada con la creación literaria que con la científica. El filósofo aparece como un forjador de ideas, a caza de sus sistemas." ¿Cuáles o cuál filósofo? Veíamos que una de las preocupaciones de quienes niegan la existencia o posibilidad de la filosofía en esta América, descansaba en la no existencia de sistemas, en la aparente incapacidad de los latinoamericanos para crear sistemas. ¿El monismo estético de Vasconcelos? ¿La existencia como caridad de Caso? ¿La libertad creadora de Korn? ¿La antropología de Romero? Más que sistemas son esfuerzos por acomodar y aglutinar reflexiones sobre un determinado tema. ¡Quizá es Vasconcelos el que intenta un sistema que se salva, no por el intento, sino por la agudeza de algunas reflexiones! ¿Sistemas? Por allí han corrido, aunque sin éxito, algunas extravagantes disquisiciones con pretensión de sistema. Sistemas y autores completamente desconocidos. Tan desconocidos que no podrían originar la reacción a que se refiere Villoro. ¿Imaginación desbordada? ¿Dónde? ¿Quiénes? Salvo en las sugerencias de quienes piensan que sólo habrá una filosofía latinoamericana cuando se creen sistemas que sean semejantes o de la importancia de los sistemas creados por la filosofía occidental. Pero es, precisamente, esto lo que no ha existido. Nuestra filosofía se ha caracterizado, por el contrario, por el enfoque de problemas concretos, de una rea-

lidad concreta que no es simplemente lógica o metodológica. Lo hemos visto ya con los problemas sociales, políticos, culturales, que nos ha planteado nuestra relación de subordinación con valores de otra cultura que, siendo también nuestra, nos son regateados.

Es esta preocupación la que parece debe ser marginada para que sea posible una filosofía "latinoamericana". Al hablar Villoro de la tradición filosófica, la separa tajantemente de lo que considera filosofía en sentido estricto. Dice, tradición "la hay, sin duda, en el campo de la ideología política, pero no en el de la filosofía".[4] Alejandro Rossi, otro miembro del mismo grupo, dice al respecto: ". . .salvo excepciones muy ilustres, nuestros historiadores han considerado y juzgado a la filosofía mexicana poniendo el acento más en sus aspectos ideológicos y culturales que en sus posibles aciertos o defectos filosóficos". ¿Defectos filosóficos? ¿De acuerdo con qué criterio? ¿El que ahora han descubierto en una expresión de la filosofía occidental? Una expresión, porque existe también la otra, la que pone el acento en las ideologías, Marx, Dilthey, Scheler, Mannheim, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Toynbee, Marcuse, etc. "Basta un ejemplo de ese descuido —dice—; se ha estudiado, en un libro brillante, al positivismo mexicano, clásico en cuanto *ideología*, pero aún está por escribirse el trabajo que valore *filosóficamente* la *Lógica*, digamos, de Porfirio Parra." Ésta ha sido la preocupación, decíamos en otra parte, de algunos historiadores de la filosofía europea al analizar, desde lo que se considera filosofía estricta, el positivismo brasileño y lo mismo se podría decir de otras expresiones del mismo y otras filosofías en América Latina, con resultados plenamente negativos, ya que han sido analizados en función de las intenciones de sus autores, con lo que en todo caso resultan malas copias; tal podría resultar la *Lógica* de Parra, como resultó la filosofía positivista. Estamos de acuerdo en el rigor, en la crítica eficaz que impida disquisiciones extravagantes, en el logro de una mayor eficacia en los instrumentos de reflexión, pero que sean eso, instrumentos, medios, para mejor captar, analizar la realidad y tratar de dar solución a su problema. Estamos también de acuerdo en que "la filosofía en su aspecto técnico podrá tener una cierta neutralidad, pero es terrible como instrumento de crítica, es un arma fatal contra la estupidez y la estulticia, contra los falsos argumentos esgrimidos a veces en contextos que nos afectan a todos, no sólo como filósofos, sino como ciudadanos; es un arma terrible para desenmascarar ideologías mistificadoras".[5] ¿Desenmascarar ideologías mistificadoras? Pero ¿por qué no también para hacer conscientes no sólo esas ideologías mistificadoras, sino toda ideología? ¿Filosofía instrumental? Sí, pero sólo como eso, como un aspecto de la filosofía, pero no como la Filosofía por excelencia, la filosofía en sentido estricto. Pensar bien, pero pensar para algo. Y este algo también ha sido preocupación y tema filosófico. Ya hemos visto en páginas anteriores cómo la misma metafísica, los mismos sistemas filosóficos, desembocan en una ideología, tienden, haciendo una parábola, a volver a la realidad de que parten. "Los filósofos deben ser reyes o los reyes filósofos" —decía Platón. ¿Por qué? Porque siendo capaces de conocer el orden del universo serían, naturalmente, capaces de conocer el orden establecido por los hombres, que era también parte del orden universal. Capaces de conocerlo y exponerlo, lo cual no quiere decir, como lo demostraron las desgraciadas andanzas de Platón, que sabiendo de estos órdenes, el universal y el político, fuesen necesariamente buenos políticos. Pero, volviendo a nuestro tema, hacer de lo instrumental un fin en sí, el fin de toda posible filosofía, equivale a eliminar de la historia de la misma todo lo que no responda a las normas de esa supuesta filosofía estricta. Con ello eliminaríamos una gran parte de los sistemas de los grandes filósofos. Parte importante de su obra, *La República, La política, La Ciudad de Dios, El discurso del método, La fenomenología del espíritu* y tantas otras obras más que el marxismo llamaba ideologías.

¿Filosofía en Latinoamérica?, se preguntan algunos críticos. Y su respuesta es otra serie de preguntas: ¿Dónde están los sistemas? ¿Dónde está el equivalente a un Kant, un Hegel, etc.? Y, por su parte, los nuevos críticos se preguntan, no ya por los sistemas, pues consideran que exis-

[4] "Sentido actual de la filosofía en México", *Revista de la Universidad de México,* vol. XXII, núm. 5, fascículo; enero de 1968.

[5] "Sentido actual de la filosofía. . .", *op. cit.*

ten (?), sino por un supuesto profesionalismo que consideran que no ha existido y, por supuesto, comienza con ellos. Metafísica por un lado, lógica como filosofía estricta, por el otro, como condición para el surgimiento de una supuesta filosofía original, latinoamericana. Pero la realidad, la de nuestra filosofía, que la hay, nos ofrece otra cosa, una ideología empeñada en resolver problemas que nos son más cercanos. Problemas más urgentes, los problemas que nos ha planteado y plantea nuestra relación de subordinación con el mundo occidental. Problemas de desarrollo o subdesarrollo, cualquiera que sea la forma como los mismos sean enfocados. Problemas de antropología filosófica o de filosofía de la historia, en cuanto tratamos de hacer expresa nuestra humanidad, una humanidad puesta entre paréntesis por la misma filosofía en que nos apoyamos para destacar la nuestra. Problemas referentes a nuestra situación como pueblos en una historia en la que, de una forma u otra, estamos como subordinados, participando en ella desde hace varios siglos; una historia en la que tratamos de seguir participando, pero dentro de otro nivel, el que sabemos nos corresponde como pueblos entre pueblos, como hombres entre hombres y no ya más como pueblos en vías de desarrollo, subdesarrollo y como infrahumanos. ¿Estamos por ello fuera de la órbita de lo que debe considerarse filosofía?

¿Cuál es la filosofía de nuestro tiempo? ¿Cuál tendría que ser la expresión filosófica que nos diese los elementos de juicio para examinar las expresiones de nuestra supuesta filosofía? Ya hemos mostrado una, una entre otras, la de la filosofía estricta, profesional, la del buen pensar. Una filosofía como técnica estricta, la filosofía que ha permitido los grandes avances de la ciencia y de la técnica contemporáneas, la filosofía que está sirviendo al desarrollo aún más amplio de los grandes países desarrollados. La filosofía de la que deberán estar bien dotados nuestros pueblos para formar parte activa de este desarrollo, no importa cual sea o siga siendo esta parte. Desde este punto de vista nuestra tradición, si se acepta su existencia, se encuentra pobre o nula de ejemplos. Pero también existe otro aspecto de la filosofía, igualmente contemporánea, en la que esa tradición no sólo no resulta extraña sino en la que hasta podemos considerarnos, si no adelantados, sí insertos en una preocupación que

también ha sido o es de la filosofía occidental. Una preocupación que en algunas expresiones de esta filosofía se presenta enmascarada, a través de un sistema metafísico, pero que en nuestros días se ha expresado con toda claridad. La expresión que se da en lo que el existencialismo francés ha llamado filosofía *engagée*, comprometida. Nuestra filosofía, si lo vemos desde este aspecto, resultaría una filosofía comprometida con su realidad. Y, por comprometida, poco o nada preocupada por ajustarse a los cánones de la estricta filosofía; pura y simplemente se pensaba, se filosofaba. Esto es, se enfrentaba a la realidad tratando de resolver los urgentes problemas que ésta le planteaba.

Desde luego, los grandes sistemas filosóficos no parecen ser ya propios de nuestro tiempo. Los más destacados intentos, *El ser y el tiempo,* de Heidegger, y *El Ser y la Nada,* de Sartre, quedan inconclusos. Ni el uno termina lo que se perfilaba como un nuevo sistema metafísico, ni el otro el sistema ético que anticipaba. La antropología de que ambos parten conduce sus preocupaciones por senderos en los que el sistema pasa a ser un simple proyecto. Conferencias, cursillos, ensayos que dibujan una estética existencialista son la expresión posterior de la filosofía de Heidegger. La ética prometida por Sartre se expresa, ya no en un sistema sino a través de formas que no serían las clásicas de la filosofía: el teatro, la novela, el ensayo y una actitud personal abiertamente comprometida con los problemas políticos, sociales, económicos y culturales de su tiempo. Esto es, una actitud combativa, no sólo polémica, con los problemas propios de Francia y los problemas del mundo contemporáneo tomando abierto partido sobre ellos. Una actitud que recuerda la de nuestros pensadores o filósofos y no, por supuesto, la de nuestros profesores de filosofía; la actitud de los Sarmiento, Lastarria, Bilbao, Mora, Alberdi y toda una pléyade que, al mismo tiempo que reflexionaba sobre los problemas de su realidad, actuaba para transformarlos. Filósofos *engagés,* con una filosofía comprometida, que lo mismo tomaban la pluma que la espada, lo mismo escribían un libro sobre la sociedad que les había tocado en suerte y sus problemas, que un manifiesto llamando a la acción para realizar el cambio que esa sociedad necesitaba. Y al lado de esta filosofía, otras filosofías,

si no tan directamente comprometidas con su realidad, sí expresándose sobre ellas sin preocuparse de que esa expresión fuese filosofía en sentido estricto, y fuese también política, sociología, ideología y todo lo que se considerase necesario. Allí está, entre otros, Maurice Merleau-Ponty que lo mismo habla del Hombre que del Terror con que puede ser enajenado; Arnold Toynbee exponiendo una filosofía de la historia en la que se hace claro el papel que, en el desarrollo del mundo occidental, han desempeñado los pueblos no occidentales y la forma como éstos han hecho suya la cultura de sus dominadores. Bertrand Russell, que lo mismo programa las bases de una lógica científica que libros y manifiestos contra los crímenes de una sociedad que hace del hombre un instrumento, lo persigue y masacra cuando reclama su paridad entre hombres. Hebert Marcuse, mostrando las características del sistema industrial de nuestro tiempo, un sistema que lo mismo se expresa en el mundo capitalista que en el socialista, enajenando al hombre, limitando sus libertades. Tales son, entre otros, los exponentes de una filosofía, que no por ser distinta de aquella otra expresión técnica y precisa, es por ello menos filosofía. ¿Actitudes opuestas? No, simplemente complementarias. No está reñido el saber hacer bien las cosas con el saber por qué y para qué se hacen. Por lo que se refiere a Latinoamerica y, con Latinoamérica, al llamado Tercer Mundo, tan importante es saber dominar la ciencia y la técnica modernas como saber de qué forma se puede ser copartícipe de este dominio. Dominar la ciencia y la técnica que la hace posible; pero para poner este dominio al servicio de sí mismo, al servicio de intereses que le sean propios. Claro es que este sí mismo, este pueblo, puede serlo toda la humanidad; pero una humanidad en la que se le reconozca su igualdad, como uno entre pares.

Así, pues, la originalidad que tanto pareciera preocuparnos, lo mismo en el campo de la cultura que en el de la filosofía, no se alcanzará si nuestro empeño se enfoca hacia la creación de sistemas metafísicos que no sean el resultado de una necesidad vital, el respaldo ideológico de una acción, tal y como lo han sido los sistemas de la filosofía occidental; o bien hacia la asimilación de una filosofía como técnica científica, si la misma carece de los elementos que le permitan, como sucede en el mundo occidental, hacer de la teoría una *praxis* a su servicio. De no ser así, tanto los sistemas metafísicos como la lógica de la ciencia no dejarán de ser otra cosa que expresiones de determinadas modas filosóficas que los profesores de nuestras escuelas y universidades podrán exponer para la mejor información de sus alumnos y, cuando más, desarraigados intentos por imitar sus expresiones con el fin de mostrar una relativa capacidad en el supuesto campo de lo que es la filosofía. No se trata, por supuesto, de un evento deportivo, de una competencia cerebral, sino de la adquisición, cuando la creación inmediata sea imposible, de un instrumental que nos pueda ser útil para resolver los problemas de nuestra realidad. Una realidad concreta, la que forma nuestra circunstancia; pero una circunstancia que no se reduce, tampoco, a los ámbitos de nuestra individualidad, familia, sociedad o nación, sino que está también formada por nuestra relación con los otros, individuos, familias, sociedades, naciones. La filosofía occidental, por lo mismo, no puede sernos ajena, sino una importante parte de nuestras reflexiones. Así ha sido siempre la filosofía en relación con otra filosofía. Desde este punto de vista tiene razón Luis Villoro cuando dice: "¿Tendría sentido decir que el alemán Leibniz es víctima de un proceso imitativo al seguir el cartesianismo francés? ¿O que el inglés Ayer imita un pensamiento ajeno cuando continúa la escuela de Viena? ¿Por qué decir, entonces, que la filosofía mexicana será imitativa si acepta la influencia de cualquiera de ellos?"[6] Pero siempre sin olvidar que tanto Leibniz como Ayer, y cualquier otro filósofo, ven en Descartes y en todo pasado filosófico un antecedente que les es propio. No nacional, ni siquiera europeo u occidental, simplemente filosófico, universal. Toman de este pasado, tanto aceptándolo como criticándolo, lo que guarda una relación con los problemas que han de resolver. Y estos problemas no son el resultado de un simple juego, de una determinada habilidad, sino de urgencias que la realidad va imponiendo y en las que se juega algo más que la habilidad, por profesional que ésta sea, la realidad no ya del filósofo sino del mundo al que pertenece. De la capacidad de Leibniz para ordenar el mundo individualista, de mónadas, que había hecho pa-

[6] "Sentido actual de la filosofía. . .", *op. cit.*

tente Descartes en su filosofía, dependerá la justificación del nuevo orden liberal-burgués. Como de la capacidad de un Ayer para asimilar, ordenar y recrear la filosofía considerada como ciencia dependerá a su vez, aunque sea en parte, la posibilidad y continuación de ese mismo orden burgués dominando a la naturaleza con una técnica cada vez más perfecta. Nadie es extraño a nadie, todos son partes de una gran unidad que, pese a diferencias que necesariamente se hacen patentes, forman un todo.

Esto es, ni más ni menos, lo que se exige a la filosofía en Latinoamérica, a sus filósofos. Primero, la conciencia de que son parte de una gran unidad cultural que la expansión occidental ha hecho expresa, partes de lo que hemos llamado Humanidad; segundo, la conciencia de que siendo partes de esta gran unidad nada de lo realizado, nada de lo hecho, ninguna experiencia puede serles ajena, y, no siéndolo, puede y debe apropiársela, no como curiosidad o recuerdo sino como instrumento para enfrentar los problemas de su propia realidad. Lo original, si ello ha de tener alguna importancia, se dará por si solo, independientemente del instrumento y, lo que es más, por la forma como este instrumento ha sido y puede ser usado. Por ello, pese a que Aristóteles se apoya en Platón, Leibniz en Descartes y Ayer en los filósofos de Viena, tanto Aristóteles como Leibniz y Ayer son originales. Y lo mismo podemos decir de toda filosofía, de todos y cada uno de los filósofos. Los filósofos, insisto, no los profesores de filosofía, los simplemente divulgantes de la filosofía, los que cumplen, por supuesto, una importante tarea informativa pero sin aportar nada a ella. Aportar sí, no entendiendo esto como una preocupación central, sino como resultado de la forma como los problemas van siendo resueltos. Problemas que pueden haber sido contemplados, de modo general y abstracto, por una determinada filosofía; forma general y abstracta en cuanto que ha partido de una experiencia concreta, pero una experiencia que puede generalizarse a otras que le son semejantes, pero sin que tal cosa quiera decir que estén plenamente previstas y, por ello, ya resueltas. La generalidad de esta contemplación puede ayudar a otros filósofos a enfocar sus problemas, pero a condición de que no se considere esta posiblidad de enfoque como la solución del mismo. La solución dependerá ya de ellos, de su capacidad para hacer

lo mismo que los filósofos, en cuyos resultados se apoyan; ellos no han dado solución a un problema determinado, concreto, independientemente de que se piense que la solución puede ser también válida universalmente. Sólo así ha sido posible la concatenación, la relación que entre sí guardan todas las filosofías. La asimilación de una por la otra para crear otra distinta pero no tan distinta que no se haga expresa esa relación.

Por ello, desde este punto de vista ha de ser comprendido el pasado filosófico latinoamericano, esto es, asimilado. No se le puede enfrentar y juzgar con una determinada concepción filosófica, estableciendo que al no ajustarse a ella es por ello extraña a todo quehacer filosófico en esta América. Podrá ser extraña, por supuesto, a una determinada pretensión, si esta pretensión, por ejemplo, tiende a la creación de una técnica capaz de hacer por nosotros lo que la técnica occidental ha hecho por los países occidentales. Pero no podrá ser extraña a una reflexión que se pregunte no ya por el instrumento que nos ha de permitir adquirir esa posibilidad, sino por la posibilidad misma de esta situación. Quienes adoptaron el positivismo clásico, decíamos en otras páginas, pretendían hacer de nuestros países lo que se suponía había hecho esa filosofía por Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Se pensó que su adquisición, por los latinoamericanos, como instrumento educativo y técnico, nos incorporaría al progreso. La historia de estos esfuerzos nos demuestra el fracaso de los mismos. ¿Posiblemente habría sido distinto si nuestros positivistas hubiesen sido más profesionales? Lo cierto es que el fracaso no ha dependido del limitado profesionalismo de nuestros positivistas. Precisamente fueron así y no pudieron ser de otra manera porque la realidad en que se encontraban los compelía a actuar, no ya como profesionales de la filosofía positivista sino como latinoamericanos, enfrentando problemas que esa filosofía no podía resolver. De allí el enmascaramiento, la simulación, el decirse progresista y actuar como conservadores, todo dentro de un conservadurismo que casi en nada se diferenciaba del que habíamos heredado de la Colonia. Ahora bien, ¿vamos ahora a transformarnos en países desarrollados, asimilando profesionalmente la filosofía que ha hecho de Inglaterra y los grandes países de Europa occidental y Estados Unidos grandes potencias

industriales? ¿O volverá a repetirse la historia del otro positivismo? Por supuesto que se repetirá si no vamos a la raíz misma del fracaso que impidió la posibilidad que parecía natural en el otro, el clásico.

La solución del problema, para América Latina como para los países del Tercer Mundo, no está en la simple adquisición de una determinada filosofía, por mucho profesionalismo que en la misma se ponga, sino en la solución que ha de darse a un viejo problema, el que nos han planteado y nos siguen planteando nuestras ineludibles relaciones con la parte del mundo que, de una forma u otra, ha sido nuestro modelo. Modelo, por supuesto, en el sentido en que tratamos de convertir en parte nuestra valores y situaciones que consideramos deberían ser propios de todos los hombres. Un problema, insistimos, que se plantea ya en los mismos inicios de la incorporación del mundo no occidental al llamado mundo occidental. Un problema cuya solución ha preocupado y sigue preocupando a nuestros pensadores o filósofos. El problema que ha originado esa forma de filosofar que se parece poco a lo que se considera clásicamente como filosofía. El mismo problema que ha originado, incluso, la adopción del positivismo clásico y, ahora, la del positivismo de la ciencia. Preocupación que nos ha hecho pensar que la adopción de una u otra filosofía podría conducirnos a cerrar un abismo, un abismo en la relación que hemos guardado y guardamos con el mundo occidental, que se ha expandido por el mundo entero. Algunos románticos y positivistas latinoamericanos pensaron que sería por medio de la educación y por la adquisición de las instituciones jurídicas y políticas del mundo occidental como nos convertiríamos en pueblos semejantes a los de esa zona del planeta. Los otros, considerando que sería con la adquisición de una filosofía crítica, una lógica precisa, tan crítica y precisa como la que ha hecho posible la técnica de dominio atómico y sideral del mundo occidental, por la que los pueblos latinoamericanos accederíamos, igualmente, a ese paraíso que nos sigue siendo prohibido. Todo ello está en el pasado, en las experiencias de esa extraña filosofía nuestra que se inicia con la polémica de fray Bartolomé de las Casas en nombre de una filosofía cristiana, y se continúa hasta nuestros días en los esfuerzos para alcanzar una filosofía capaz de hacer por nosotros lo mismo que ha hecho por las naciones occidentales. Por esta razón será necesario volver los ojos a nuestra historia, a nuestra tradición, no para repetirla sino, por el contrario, para asimilarla y hacer de ella experiencia que, por serlo, no tendrá ya que ser repetida. Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Lastarria, Montalvo, Mora, Caso, Korn, Vasconcelos, Deustúa, Ferreira, Ramos, Mariátegui y otros muchos más son parte de una tradición que no puede ni debe ser borrada en nombre del rigor, del profesionalismo o como se le quiera llamar. Bienvenido este rigor y profesionalismo, pero entendiéndolo como un instrumento para cambiar una situación que debe ser cambiada, y para entender mejor, también, una tradición que debemos asimilar tal y como la filosofía occidental ha hecho con su propia tradición. Filosofar, pura y simplemente filosofar, para resolver nuestros problemas, los problemas del hombre en una determinada circunstancia, la propia de todo hombre, para que a partir de nuestras reflexiones ofrezcamos, no ya una filosofía original, que ésa se dará naturalmente, sino nuestra aportación a una tarea que es ya común a todos los hombres y, por ende, a todos los pueblos, a partir del nuestro, sin discriminación alguna.

IV

FILOSOFÍA EUROPEA Y TOMA DE CONCIENCIA AMERICANA

El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, la individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias de tiempo y de lugar; y refiere a esas mismas circunstancias el proceso de su actividad constituyente. Por esa vía América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aun en su naturaleza física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad. Su pensamiento ha tendido espontáneamente a reflejar el de Europa; pero cuando éste, por su propio curso, desemboca en el historicismo, la conciencia de América, al reflejarlo, se encuentra paradójicamente consigo misma, invocada en lo que tiene de genuino. La propia filosofía europea viene así a prohijar o suscitar la personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de la emancipación, su herramienta ideológica.

ARTURO ARDAO

La historia de nuestra filosofía, pensamiento o ideas, decíamos, es la historia de una conciencia impulsada al logro de soluciones inmediatas; al logro de aquellas soluciones que la realidad urge al hombre de esta América. Un hombre montado sobre dos mundos: el que deja y, que al dejar, ya no le pertenece; y un nuevo mundo, con su propia historia, pero con una historia que no siente suya, que tampoco le pertenece, en todo caso un mundo en el que la historia se inicia con él mismo. Ni más ni menos que el mundo de los sueños, la realización del hombre que en Europa está harto de una historia que va transformándose en el museo de que hablaba Hegel. En este mundo nuevo, sin historia, sueñan los utopistas de los siglos XVI, XVII y XVIII. Moro, Campanella, Bacon, Descartes hasta

culminar en Juan Jacobo Rousseau. El mundo nuevo que creerán encontrar los descubridores de nuevas tierras en no menos nuevos pero también lejanos mares; el mundo que tratarán de realizar, en la misma Europa, los revolucionarios del 1789 que quieren hacer realidad el *Contrato social* de Rousseau. Esto es, la posibilidad de una sociedad que inicie su historia en un cierto momento y por un acto de voluntad de los contratantes. Un bello sueño que los Estados Unidos de América intentan realizar y llevar a sus últimas consecuencias, anticipándose a la misma revolución de Francia. Pero un bello sueño que en los pueblos latinoamericanos se presenta como trágica disyuntiva: la elección entre el pasado y el futuro, entre el mundo de que se es portador, aunque ya no se sienta como propio, y el mundo que se está creando pero que, ni por nuevo, resulta ser también propio. Habrá que elegir entre la tradición ibera, que no se considera como propia y la historia que otros pueblos están creando, pero que tampoco es propia. Elegir entre dos formas de importación, que significan a su vez una obligada amputación entre lo que se es y lo que se quiere ser. Y el todo dentro de una circunstancia o situación que plantea problemas cuya solución no puede aguardar la decisión sobre lo que se considera obligatoria amputación. Una realidad que reclama decisiones de extraordinaria urgencia, independientemente de que las mismas encuentren o no su justificación en una determinada filosofía. La filosofía, en todo caso, deberá presidir, como un ideal, estas supuestas soluciones, no será expresión de las mismas. Pura y simplemente intentos, expresión de lo que se quiere, aunque no se pueda.

En páginas anteriores hemos resumido la forma en que la filosofía europea es utilizada como un conjunto de ideas por alcanzar; pero también cómo esta misma filosofía, independientemente de la voluntad de quienes la utilizan en esa forma, es también retorcida, adaptada, a la realidad a la que es llevada. Esta realidad pone su impronta a la filosofía adoptada presentándola, veíamos, como una frustración, una mala copia de la original. Estas filosofías, veíamos también, no dan lugar en Latinoamérica al mundo que se supone han originado en Europa y Estados Unidos de América. Los filosofemas de esta filosofía nada tienen que ver con la cábala o la magia. Su adop-

ción no hace milagros pura y simplemente, como en su lugar de origen; son sólo instrumento, pero un instrumento que ha de ser utilizado, orientado, por una voluntad que, al enfrentarse a su realidad, le da su verdadero alcance y posibilidad. Así sucederá con la Ilustración y posteriormente con el positivismo. Habrá que esperar un largo tiempo para que el latinoamericano tome conciencia de esta situación; la de que es su voluntad, una voluntad actuando en una determinada situación, la que origina las transformaciones de su realidad y la que da, incluso, un sentido a la filosofía importada. Una filosofía que, quiérase o no, se adapta a esa situación y voluntad.

Pero no por ello habrá que culpar al latinoamericano de la idea que tiene de la filosofía, de la supuesta capacidad de la misma para resolverle sus problemas como supone ha resuelto los del hombre occidental en Europa y América. Ya que es la misma filosofía la que se presenta con esta presunción. Una presunción que le viene desde sus mismos orígenes, desde el momento en que sustituye al mito. Y digo sustituye porque es esto lo que pretende, tomar el lugar del mito, pero con una mayor eficacia. La razón toma el lugar de los dioses resolviendo a los hombres sus problemas. La razón, es cierto, está en el hombre; pero escapa de él y lo trasciende. Deja de ser la razón de Heráclito, Parménides, Platón o Aristóteles, y se convierte, simplemente, en la Razón. Lo que está por encima de todo, lo que, en todo caso, los hombres, con sus limitaciones, pueden tener de común con el Dios. La razón que capta y conoce mundos más reales que los de la realidad cambiante en que habitan los hombres. Soluciones, en fin, eternas, fuera del espacio y el tiempo, del espacio y el tiempo que hace de los hombres entes temporales. Los filósofos concretos, como la pitonisa que hablaba en Delfos, no son sino instrumentos del Dios-Razón. Es por ello por lo que éste se expresa y señala a los hombres caminos y soluciones. Por ello, tanto Platón como su discípulo Aristóteles encontraban lógico y, por lo mismo, obvio que los filósofos fueran reyes o los reyes filósofos. Habrá que esperar muchos siglos para que los filósofos, que no la filosofía, tomen conciencia de que su razón, como las soluciones de la misma, eran y son tan limitadas como su humanidad. No eran ni podían ser otra cosa que expresiones de esta humanidad.

Dos catástrofes, dos guerras mundiales, darán al hombre, y con el hombre a su filosofar, la conciencia de sus alcances, de sus posibilidades. Claro es que antes de estas catástrofes ya se apuntaba, desde el punto de vista filosófico, la conciencia de estas limitaciones. Los hombres no eran dioses ni por aproximación, y mucho menos tenían un alcance divino sus criaturas. Kierkegaard, enfrentándose a Hegel, expresaba ya la conciencia de lo humano como humano. El mismo Hegel, en su intento por hacer de la conciencia humana una conciencia universal, originaba una dialéctica que ponía en crisis la seguridad y universalidad de las soluciones de la filosofía clásica. Marx, al utilizar esta dialéctica y universalizar al hombre concreto en la sociedad que su convivencia originaba, como una ineludible expresión daba las bases del historicismo. Nietzsche apuntaba lo humano como demasiado humano. Dilthey se preocupará, a su vez, por deslindar los alcances de la filosofía, de todo filosofar. Una filosofía y un filosofar que no podía trascender al hombre mismo. Una razón que, por ser expresión del hombre, era también temporal, histórica. Pero este todo se agudizará al término de la primera guerra mundial. El Hombre se convierte en hombre; la Cultura en una expresión concreta de este hombre, y por ello expuesta como él a nacer, crecer y morir, como exponía Spengler en su *Decadencia de Occidente*. Entre esta primera guerra y la segunda surgirá Toynbee, que si bien muestra la continuidad de la obra humana en la civilización, también muestra las limitaciones concretas de la misma. Heidegger primero, y después, al término de la segunda guerra, Sartre, harán del hombre el eje de toda posibilidad filosófica, su inútil afán por transformarse en divinidad.

Y será precisamente un hispano, José Ortega y Gasset, el que abra para la filosofía latinoamericana las puertas del historicismo. Las puertas de una filosofía que darán al latinoamericano conciencia de los alcances de su filosofar, o pensamiento. La conciencia de una filosofía que, no por empezar en un determinado hombre, un hombre concreto, como todo filosofar, no por ello deja de ser filosofía y los temas tratados temas filosóficos. La *Revista de Occidente* y sus publicaciones permitirán al latinoamericano penetrar en el mundo de una cultura y una filosofía en crisis. De una cultura y una filosofía ya plena-

mente consciente de sus alcances. De la filosofía considerada como tal por excelencia —la filosofía europea— el pensamiento latinoamericano obtenía la confirmación de que su ya viejo quehacer era legítimo. Esto es, que el hombre, quiera o no, parte de sí mismo, de su circunstancia o situación, en la búsqueda de soluciones que, si bien no pueden ser totales, sí pueden serlo de esas circunstancias y situaciones. Esto lo había descubierto la filosofía europea partiendo de la crisis que había sacudido al hombre que la había hecho posible. Crisis propias del hombre, de todo hombre, ya fuese éste europeo, americano, asiático o africano. Crisis que hacían que el hombre tomase clara conciencia de sí mismo y, con ella, de los demás. Al encontrarse a sí mismo, el hombre se encontraba con los otros. Y los otros podían a su vez reconocer en esas crisis sus propias crisis. De esta manera lo que para la conciencia europea significaba el conocimiento de las propias limitaciones, para la conciencia latinoamericana lo sería de sus posibilidades. En la conciencia de su propia crisis el europeo encontraría las limitaciones de la misma y, con ellas, su ineludible semejanza con hombres a los que sólo había juzgado por las limitaciones que éstos expresaban. Pero a su vez, estos hombres, entre ellos el latinoamericano, encontrarían en las limitaciones de que era consciente el europeo su semejanza con él y, por ende, una serie de posibilidades que no tenían por qué resultarle ajenas. El europeo se conocía como hombre entre hombres al saber de sus limitaciones; el latinoamericano también se sentiría como hombre entre hombres, con esa humanidad a la que no podían serle ajenas ninguna de las posibilidades que habían hecho posible una civilización y una cultura como la occidental. Por caminos aparentemente opuestos, el hombre occidental y el no occidental se encontrarán.

El mexicano Samuel Ramos, al referirse al movimiento cultural que había surgido con la Revolución de 1910, hacía expresa la importancia que para la filosofía en México tendría el historicismo como instrumento para elevar los frutos de este movimiento a un nivel propiamente filosófico. Al nivel de una filosofía que antes parecía ser ajena a México y a Latinoamérica en general. La reflexión sobre la propia cultura y el hombre que la hacía posible eran temas que no tendrían por qué ser considerados ajenos a la filosofía. No otra cosa había hecho la filosofía europea, pero era ahora, en su crisis, cuando se tomaba clara conciencia de este hecho. En México, escribe Ramos, se gestaba y realizaba un movimiento cultural que, si bien tenía caracteres nacionalistas, sus expresiones alcanzaban consideración internacional. Se partía de sí mismo, pero se podía trascender, a partir de la conciencia que este sí mismo tenía de los otros. "Era un movimiento nacionalista —escribe— que se extendía poco a poco a la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela." Lo mismo sucedía en el campo educativo en el magisterio de José Vasconcelos, que daba la consigna para "formar una cultura propia". ¿Cultura propia, filosofía propia? ¿Sería posible lo uno y lo otro? ¿No era la cultura, como la filosofía, algo universal, por encima de cualquier raíz local? "Entre tanto —agrega— la filosofía no parecía caber dentro de ese cuadro ideal de nacionalismo porque ella ha pretendido colocarse en el punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo." Pero he aquí que era la misma filosofía, la Filosofía por excelencia, la filosofía europea, la que no sólo justificaba esta forma de concreción como punto de partida, sino que la presentaba como algo esencial a toda filosofía por ser, precisamente, expresión de un quehacer humano. ¿Filosofía mexicana? ¿Filosofía americana? Por supuesto, como antes hubo filosofía griega, medieval, francesa, inglesa, alemana. La nueva filosofía europea hacía expresa la historicidad y limitación de toda filosofía. El perspectivismo y el vitalismo filosófico daban el instrumental justificativo para una meditación, y para toda meditación a partir de una determinada circunstancia. José Ortega y Gasset —dice Samuel Ramos— vino "a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el *Tema de nuestro tiempo.* Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación etimológica de una filosofía nacional".[1] Ortega había hablado de una filosofía de Manzanares y, al hacerlo, se apoyaba en las mejores expresiones de la filoso-

[1] *Historia de la filosofía en México*, México, 1943, p. 149.

fía del mundo occidental ya consciente de su crisis de universalidad.

A las meditaciones filosóficas orteguianas se uniría una extraordinaria difusión de las más grandes expresiones de la cultura occidental, surgidas entre las dos grandes guerras. "Nuevos hechos", "Nuevas ideas" era la temática de la difusión realizada a través de las publicaciones de la *Revista de Occidente*. América Latina recibiría este gran impacto del que surgirían nuevos puntos de vista y una mayor seguridad respecto a la capacidad de los latinoamericanos para colaborar en el quehacer cultural propio de todo hombre. La guerra civil española de 1936, lejos de frenar esta difusión, la extendería haciendo de varios centros de cultura latinoamericanos, en especial México y Argentina, nuevos semilleros. Un grupo de filósofos *transterrados* de España, José Gaos, Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, José Ferrater Mora, Eduardo Nicol, Luis Recaséns Siches y otros muchos ofrecerán al pensamiento latinoamericano sus más firmes amarres. Ejemplar será, en especial, la actitud del maestro José Gaos, quien, desde el mismo momento de su arribo a tierras de América, llamará la atención sobre la universalidad de un pensamiento que parecía limitado a su circunstancia: el pensamiento latinoamericano. Un pensamiento que no tenía por qué no ser filosofía, aunque la misma no siguiese los contornos de las expresiones de la filosofía occidental. De sus cátedras y seminarios, como de otras cátedras y seminarios en Latinoamérica a cargo de otros transterrados, surgirá una preocupación, cada vez más intensa, por la búsqueda de la universalidad filosófica a partir de una determinada situación o circunstancia. A la labor de la cátedra y el seminario se unirá la de la difusión impresa de las realizaciones más altas de la cultura occidental, entre ellas la filosofía, que ya no realizaba la orteguiana *Revista de Occidente*. El Fondo de Cultura Económica en México y Losada en Argentina, amén de otras editoriales en otros lugares de América Latina, completarán esta extraordinaria labor de difusión. Wilhelm Dilthey, Werner Jaeger, Ernest Cassirer, Edmund Husserl, Martin Heidegger, entre otros, serán difundidos, traducidos al español, por América Latina. Para ofrecer mayores justificaciones a la actitud se daba al mismo tiempo el pensamiento de esta parte de América, completando las que le ofreciera el perspectivismo orteguiano. Historicismo, sociología de la cultura, existencialismo, entre otros, permitirán, ya sin complejos, una vuelta a la propia realidad, a la humanidad concreta de los hombres de esta América, para de allí elevarse a la más auténtica universalidad.

La importancia que para la filosofía en Latinoamérica tuvo el movimiento nacido en España y potenciado en América la expresa el uruguayo Arturo Ardao en las palabras que sirven de epígrafe a este capítulo. El historicismo y las corrientes filosóficas que de él se derivaron permitieron a la filosofía latinoamericana una vuelta sobre sí misma. Una vuelta que plantearía una temática diversa de la de la filosofía occidental. Pero una vuelta sobre sí misma, cuyos antecedentes encuentra Ardao en el propio pensamiento o filosofía latinoamericana, concretamente en Juan Bautista Alberdi. En el pensador platense se hace expreso ya un tipo de filosofar que la nueva filosofía occidental justifica. Nueva filosofía originada en una situación de crisis pero que, para los latinoamericanos, resulta ser expresión de la búsqueda de su personalidad. La filosofía occidental, ante la crisis de un racionalismo trascendente, tropieza con una realidad inmanente, concreta, que no puede ser eludida; esa misma realidad en la que se encuentra situado el latinoamericano obligado a ofrecer una serie de soluciones concretas, circunstanciales. En Juan Bautista Alberdi se hace evidente una situación que los europeos tardarán aún en reconocer, la del circunstancialismo de toda filosofía y, con ella, la de su pragmatismo. Lo que en Occidente es crisis se transforma en América en solución. La filosofía occidental se descubre como filosofía entre filosofías, al mismo tiempo que en Latinoamérica se hace expresa la capacidad del latinoamericano para filosofar, pura y simplemente como una expresión concreta de todo filosofar. "La crisis de la cultura occidental excita vivamente a la inteligencia de América —dice Ardao— y la mueve a reflexión en los planos de la universalidad filosófica. Ante todo, porque sacude sus cimientos clásicos, obligándola a buscar asideros para la inestabilidad que de ello le deriva; y después, porque la enfrenta a la responsabilidad de su destino, signado acaso por una misión que le fuera propia." Todo ello como si el historicismo, expresión de la crisis

cultural europea, fuese para Latinoamérica algo así como el acta constitutiva de su independencia filosófica. Nada extraño, ya que en otra crisis, otra filosofía igualmente originada en Europa, la Ilustración, al hacer del hombre, como ente racional, la fuente de todos los derechos y el origen de una igualdad que ponía término a toda forma de discriminación, había dado al americano la justificación de sus demandas de independencia política y la posibilidad de la misma. En la filosofía occidental las colonias de ayer y de ahora encontrarán las bases para la reclamación de su independencia política, cultural, económica y, por supuesto, filosófica.

El latinoamericano se encuentra con que "La preocupación por la autenticidad de la filosofía americana, fuera de recibir ocasión en la encrucijada cultural de Occidente —dice Ardao—, es por sí misma, en cuanto actitud filosófica, manifestación de una determinada tendencia del pensamiento europeo contemporáneo." Sin tener que realizar una dolorsa amputación respecto a sus relaciones con Europa, el latinoamericano encuentra que en esta misma Europa ha surgido una filosofía que, al ser asimilada y desarrollada, conduce a la anhelada emancipación u originalidad. La vieja tesis de Bello de imitar de Europa el sentido de su cultura y filosofía, y no sus frutos, encuentra ahora el visto bueno de esa cultura y filosofía. Lo mismo sucede con las tesis de Alberdi y la generación que, con Bello, representó en la evolución de la cultura y filosofar latinoamericanos. Esta generación había bebido en las fuentes de un historicismo que el cientificismo positivista ahogaría; de un historicismo que en el siglo XX volverá a expresarse con toda su fuerza. "Con este renacimiento del historicismo en la filosofía europea —dice Ardao— coincide la actual puesta de la filosofía americana en la búsqueda de sí misma. Es que esta búsqueda es en cierto modo una expresión de aquel renacimiento. El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, la individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias de tiempo y lugar; y refiere a esas mismas circunstancias el proceso de su actividad constituyente. Por esa vía América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aun en su naturaleza física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad. Europa ha vuelto sobre sí misma en la búsqueda de bases sobre las cuales apuntalar una visión del mundo que considera zozobrante. Con otras miradas ha vuelto sobre su pasado para entender mejor su presente y delinear un futuro que se le presenta envuelto en oscuridades. Latinoamérica, fiel discípula, se encuentra obligada a dar pasos semejantes a los de su maestra que, en el todavía pasado inmediato, se le presentaban como innecesarios y absurdos. La relación existente entre el historicismo contemporáneo y la actual preocupación por la autenticidad de la filosofía americana —sigue diciendo Ardao— explica, por otro lado, que dicha preocupación derive al estudio del pasado filosófico de América. . . La historia de la filosofía en América cobra para nosotros, los americanos, un interés fundamental. Si no lo tiene como revelación de doctrinas o sistemas originales, y menos como fuente de eventuales conquistas de validez intemporal, lo adquiere, en cambio, como expresión de nuestro espíritu en su historicidad personalísima: en las ideas y en las circunstancias que han protagonizado su desenvolvimiento. No importa que como fórmulas conceptuales esas ideas resulten copia, no todas las veces fiel, de ideas ajenas. Quedarán siempre nuestras las circunstancias en que su adopción fue hecha en cada caso; por tales circunstancias es, precisamente, que dichas ideas descienden de su abstracción para penetrarse de vida y de sentido en la experiencia histórica."[2] Y será a partir de esta experiencia histórica como podrá iniciarse el sentido de un futuro cuya única responsable tendrá que ser Latinoamérica.

A la corriente historicista, como su complemento, se sumará la corriente filosófica existencialista. Una corriente que empieza a verse ya con otros ojos que el estar, simplemente, a la moda. Como un instrumental, un método de conocimiento, al servicio de una realidad concreta, determinada. No otra cosa han hecho Heidegger y Sartre en sus respectivas antropologías, las que son el punto de partida para captar un ente que acaba por ser una simple abstracción. Han partido de una experiencia determinada, concreta, del hombre al que interrogan, el hom-

[2] "El historicismo y la filosofía americana", *Antología de la filosofía americana contemporánea*, pp. 119-128.

bre occidental, europeo, alemán o francés. El hombre en un determinado mundo o situación. En este caso el mundo sacudido por una nueva contienda en la que la muerte y la nada forman el horizonte del Hombre, de todo hombre. El hombre angustiado ante una catástrofe que sus acciones han originado, pero sobre la cual no tiene ya autoridad ni fuerza. Un mundo producto de su autoenajenación, instrumento de su instrumento. En el mundo en el que se da la ineludible elección, por cerrada que sea la situación en la que la misma ha de darse, y con toda la mala fe que esta elección implique como salida a una responsabilidad que se quiere eludir. Este hombre y la situación o mundo en los que se encuentra forman la base del existencialismo. La base de una doctrina que en vano busca el ser absoluto destacando, tan sólo, la esencia de un ente que carece, precisamente, de esencia. El mismo ente limitado y, por lo mismo, común, en esta o aquella parte del mundo. Lo mismo en Europa que en Asia, África o Latinoamérica. Los latinoamericanos vueltos ya sobre sí mismos tratarán no sólo de saberse en un determinado horizonte de historia sino también como hombres, como los actores concretos de esa historia, como los que sufren la situación o circunstancia que los determina, personaliza, individualiza. De aquí que al lado de la preocupación por el pasado cultural y filosófico del hombre en esta América surja también la preocupación por lo que este hombre sea. Hombre, sí, así con mayúscula, pero hombre también concreto, determinado. Este hombre cuya esencia no esencial ha tratado de describir el existencialismo. No, por supuesto, el hombre de Alemania, de Francia, de Europa, del Occidente, sino otra expresión del hombre, el hombre de esta América, con sus angustias, náuseas, proyectos y proyecciones. El hombre que se sabe enajenado, no ya por sus propios proyectos, sino por proyectos que considera le son extraños, el hombre subordinado a otros hombres, colonizado; extraño al mundo del que es Colonia y extraño al mundo considerado como simple instrumento. Describir, mostrar este tipo de hombre, no es describir o mostrar un ente extraño, monstruoso, sino, pura y simplemente, un hombre, una expresión concreta del Hombre; como es el hombre del que nos habla la filosofía existencial de la guerra y posguerra en Europa.

Así lo entenderán quienes en Latinoamérica hacen del existencialismo el instrumental descriptivo y cognoscitivo para mostrar lo que pueda ser la entidad del hombre que en ella existe. No un hombre esencial, por supuesto, sino simplemente un hombre concreto. Un hombre cuya concreción y realidad se la da su relación con la circunstancia o situación en que ha de vivir, actuar, existir. El mexicano Emilio Uranga ha descrito la relación de la filosofía existencialista con la preocupación por el ser del hombre de esta América con las siguientes palabras: "Al abordar el estudio del existencialismo no lo hemos hecho por ser dóciles a la moda. Nos ha guiado otro motivo. Un afán, más bien un proyecto. . . dar una descripción del hombre mexicano. En definitiva lo que decide el valor del existencialismo es su capacidad de dar base a una descripción sistemática de la existencia humana, pero no de una existencia humana en abstracto, sino de una existencia situada, en situación." Esto es, "encuadrada en el *habitat* geográfico, determinado en un cuadro social y cultural". "Sólo cuando podamos ofrecer esa descripción estaremos justificados. Sólo entonces podremos decir que hemos asumido el sentido universalizante de la filosofía realizándolo en un ejemplo, concreto también, de la existencia humana." La filosofía no es ya una moda, sino un reflexionar con pretensiones de universalidad pero a partir de una realidad concreta: la historia, la circunstancia o el hombre que la hace o la vive. La filosofía adquiere una expresión no conocida de su universalidad, la que le da su capacidad para expresar y hacer comprender lo concreto, lo que podría parecer como individual; único; lo que permite el diálogo, sin sacrificio de la individualidad de los que lo realizan. Y en este sentido los latinoamericanos empiezan a entender la filosofía. No ya como un conjunto de normas universales válidas con independencia de los hombres, sino, precisamente, universales porque hacen comprender lo que de común tienen los hombres entre sí. "Por este sesgo —agrega Uranga— el mexicano se ha aproximado a lo universal y está en vísperas de un estilo ecuménico." Hombre entre hombres. Ni más ni menos que otros hombres. Y, como hombre, considerando como propia toda obra humana. Ésta es la plena realización del humanismo que declaraba que nada de lo hecho por el hombre puede ser ajeno al hombre.

"México —agregaba Emilio Uranga— dará un giro peculiar que lo eleve a lo universal apropiándose sin escrúpulos de lo europeo, como quien siente en este espíritu algo co-natural y superable a la vez."[3]

Conciencia ya no sólo de asimilación de lo que se considera propio sino también de superación de lo asimilado. Los latinoamericanos también pueden y están en condiciones de aportar algo, tal y como lo están haciendo todos los pueblos. Ya no más preocupación por estar a la moda, por imitar el corte de ésta, sino, pura y simplemente, por asimilar y crear. Una preocupación que ya se expresaba en algunos de los maestros de varias de las generaciones latinoamericanas que no había encontrado el eco y la justificación que a la misma le ofrecerán ahora la propia cultura y filosofía europeas. A partir de ciertas expresiones de lo humano, expuestas en la filosofía occidental, el latinoamericano podrá destacar las propias y presentarlas como una aportación a la idea del hombre y su mundo. Una idea nunca suficientemente satisfecha y cuya satisfacción dependerá, en cada caso, de la capacidad para expresar un aspecto o momento de la misma. Y así como Samuel Ramos, partiendo del perspectivismo orteguеano y otras filosofías vitalistas, hace una descripción de un hombre concreto, su mundo y su cultura, del mexicano; así como Ardao partiendo del historicismo muestra al hombre de esta América inmerso en su historia, una historia concreta aunque un tanto diversa de la historia hecha por otros hombres en otras latitudes; así como Uranga parte del existencialismo sartreano para describir lo que llama el ser del mexicano, el venezolano Ernesto Mayz Vallenilla parte de la interpetación filosófica que sobre el hombre ha hecho Martin Heidegger para destacar un matiz que considera propio del hombre de esta América, el de la expectativa. Un hombre sin pasado, pero también sin un futuro cierto en la espera de un ser que le ha de advenir en su ya larga espera. Una situación de espera permanente que sólo podrá terminar por la acción. Sólo la acción podrá sacar al latinoamericano del empantanamiento de una esperanza que nunca se hace

[3] Merleau-Ponty, "Fenomenología y existencialismo", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 36, octubre-diciembre, 1949, México.

presente. "La riqueza del continente americano —dice Mayz Vallenilla—, sus grandes fuentes de energía y potencial humano, la situación privilegiada de su territorio para albergar el desarrollo de la humanidad, bien pueden trocarse imprevistamente en signos negativos. Es un error vivir soñando en América como 'reino del futuro'. El futuro puede hacer que América resulte un botín apetecido para cualquier imperialismo, y, bajo tal hegemonía, su suelo y su habitante podrían transformarse en simples materias primas para el funcionamiento de una gran factoría colonial. Su única función consistiría entonces en servir de fuente de sustento para colmar las necesidades de otros pueblos. El vivir de vanas esperanzas debe ser completado con este arrebato de temor." El hombre de esta América, situado en una dimensión de expectativa, debe hacer de ella una meta a lograr; pero encaminada por una acción que evite el desengaño, que prevenga la posibilidad de su desvió. "Esta acción debe contar con lo fortuito, y, a la vez, debe tratar de dominarlo. ¿Cómo lograrlo? Justamente exaltando la conciencia de 'estar preparado' para todo y frente a todo aquello que se acerca. Lo que se acerca es el 'Nuevo Mundo' y somos también nosotros mismos en cuanto sus moradores. El hombre americano debe saber que este 'Nuevo Mundo' no es una realidad ya dada, ni que llegará a ser, por sólo azar de la fortuna, una especie de tierra prometida." "Quiere decir esto que el Hombre americano debería comprender que se halla expuesto radicalmente a no tener su 'Nuevo Mundo'. Óigase bien, a 'no tenerlo', ya no sólo a 'perderlo'. . . pues ni siquiera lo ha ganado definitivamente." Porque la expectativa es sólo la presencia, en abstracto, de algo que aún no ha llegado. La acción, por el contrario, hace del presente un instrumento para que advenga, como se espera, lo que ha de venir. Y eso que se quiere, aquello que se espera o a lo que se aspira es lo que Mayz Vallenilla llama originalidad. La originalidad como el modo de ser del hombre de esta América, el ser a que aspira, el futuro esperado. Mediante una interpretación fenomenológica que recuerda a la realizada por Heidegger sobre el hombre como ente al que se puede interrogar sobre el Ser, Mayz Vallenilla ha encontrado que el ente, la entidad propia del hombre en América, es la expectativa, la expectativa de una determinada originalidad, de lo

que se considera como propio. Un ser que se expresa en el presente como "un esencial *no-ser-siempre-todavía*". Un ser que aspira a su originalidad, a lo que no se tiene. Una originalidad que sólo la acción de este ser que no se puede hacer realidad. Al ser se llega por diversas vías, a través de diversas perspectivas que se hacen expresas en la expectativa, en lo que se espera. El hombre americano, como todo hombre, tiene su propia expectativa, su propio ángulo de advenimiento, su perspectiva. Y es a la perspectiva desde la cual se contempla el ser o desde la cual se llega a él, a la que Mayz Vallenilla llama origen, de donde se deriva el ansia de originalidad, la búsqueda del propio punto de partida para llegar al ser, nosotros diríamos al Hombre, a partir de un modo de ser humano concreto. Descubrir este origen, la perspectiva propia del hombre americano, sería, en opinión de Mayz Vallenilla, el programa de una filosofía original latinoamericana. Ahora bien, concluye el filósofo venezolano, "señalar la existencia de una experiencia ontológica originaria significa tan sólo esclarecer la presencia del hombre americano en la Historia Universal a través de su encuentro con el Ser".[4]

Una filosofía que habrá de culminar no en una ontología sino en una filosofía de la historia en la que pueda saberse de la forma original, en el sentido de origen, en la que se sitúa el hombre de América en relación con la acción que en la historia han realizado otros hombres, otros pueblos, otras naciones. Saberse original no es saberse distinto sino como uno entre otros, como par entre pares, como semejante entre semejantes, hombre entre hombres. Unido el afán de universalidad con el afán de ser original en esta forma de universalidad. La filosofía europea contemporánea ha llegado por esta vía a la conciencia de que en su concreción no está sola, sino que es una entre otras; parte de una humanidad que se extiende más allá de una falsa universalidad que era sólo abstracción de lo que siendo expresión de todas las posibles formas de humanidad acababa por no serlo de ninguna. El europeo u occidental daba por supuesta su universalidad; mientras el americano daba por supuesta su

[4] "El problema de América", *Antología de la filosofía americana contemporánea*, pp. 205-237.

incapacidad para llegar, a partir de sí mismo, a esa universalidad por sentirse, precisamente, distinto del hombre que decía ser el arquetipo de toda posible humanidad. Las grandes hecatombes de los últimos años enseñaron al occidental que él no era la expresión de la humanidad por excelencia, y al latinoamericano que, precisamente por ser distinto, por ser personal, original, era un hombre sin más, hombre entre hombres, ni más pero tampoco menos hombre que el hombre de otros continentes, lo mismo fuese el europeo que el asiático o africano. La nueva filosofía originada del sentimiento de crisis del hombre occidental da origen, a su vez, a una nueva conciencia de universalidad de la cual es parte ineludible el hombre de esta América.

La nueva filosofía justificará así las aspiraciones que se hacían ya expresas en el pensamiento latinoamericano, un pensamiento que los latinoamericanos temían llamar filosofía, enajenados como estaban con la idea de que sólo en las expresiones del hombre occidental y su cultura se hacía expresa la universalidad a la que, se suponía, debería aspirar toda filosofía. Korn, Vasconcelos, Mariátegui, Vaz Ferreira, Caso y otros muchos hablaban de lo que parecía ser la aspiración propia, original, del hombre de esta América y su cultura, el advenimiento a la universalidad, entendiendo ésta como expresión de lo humano en su más amplio y concreto sentido. Lo universal como expresión de lo que hace del hombre y sus obras de este o aquel lugar, de este o aquel tiempo, una expresión concreta de lo humano por excelencia, del Hombre sin más. Del Hombre al que es esencial una diversidad de expresiones entre las que necesariamente se encuentran las del hombre de esta América. Por ello el mexicano Justo Sierra podía señalar a la Universidad mexicana, máxima expresión de la cultura, una sola gran meta, la de incorporar al mexicano en una tarea en la que todos y cada unos de los hombres deben colaborar y en la que colaboran de alguna manera. "Para que sea no sólo mexicana sino humana esta labor —decía Justo Sierra—, en que no debemos desperdiciar un solo día del siglo en que llegará a realizarse, la Universidad no podrá olvidar, a riesgo de consumir, sin renovarlo, el aceite de su lámpara, que le será necesario vivir en íntima conexión con el movimiento de la cultura general." "La ciencia avan-

za, proyectando hacia adelante su luz, que es el método, como una teoría inmaculada de verdades que va en busca de la verdad; debemos y queremos tomar nuestro lugar en esa divina procesión de antorchas."[5] Años más tarde, Alfonso Reyes reclamará a la inteligencia europea un lugar para la inteligencia americana, una inteligencia lo suficientemente madura para participar, como par entre pares, en una tarea común a la inteligencia de todos los hombres, a la inteligencia del hombre de la que la americana es parte. "Somos una parte integrante y necesaria del hombre por el hombre —decía Alfonso Reyes—. Quien nos desconoce es un hombre a medias."[6] El brasileño Graca Arnha dirá: "Ser brasileño es serlo todo." "La cultura europea no debe servir para prolongar a Europa, ni para una obra de imitación, sino como instrumento para crear cosas nuevas con elementos que proceden de la tierra, de las gentes, del propio salvajismo inicial y persistente."[7] Y el boliviano Guillermo Francovich afirma por su lado: "Todos los pueblos de la tierra. . . afinarán sus formas de vida de tal modo que contribuyan con lo más puro de su originalidad, con su peculiar visión del mundo, a dar una forma más perfecta de la expresión humana que representan en el mundo." Una especie de orquestación en la que los diversos instrumentos hacen parte de un todo que sería imposible sin el conjunto. "Las diferencias, en vez de separar a los hombres, los harían solidarios dentro de una grandiosa armonía universal."[8] "México —dice Samuel Ramos— debe tener en el futuro una cultura mexicana; pero no la concebimos como una cultura original distinta a todas las demás. Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha *nuestra*, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma."[9] ¿Cómo?, aprendiendo de la cultura europea, no imitándola, sino aprendiendo la forma como ella hace

[5] "Discurso en el acto de inauguración de la Universidad Nacional de México, el 22 de septiembre de 1910", *Obras completas*, t. v, p. 450, México, 1948.

[6] "Palabras de inauguración de *Cuadernos Americanos*", *Obras completas*, t. XI, p. 153, México, 1960.

[7] "O Espirito Moderno", cit. por João Cruz Costa en *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, p. 145, México, 1957.

[8] "Pachamama. Diálogo sobre el porvenir de la cultura en Bolivia", *Antología de la filosofía americana contemporánea*, pp. 79-87.

[9] *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, 1963, p. 131.

expresa su propia originalidad. Haciendo lo mismo que ella.

Y ha sido precisamente por está vía, la de la captación del espíritu y no de los frutos de la cultura europea, por la que el americano inicia la búsqueda de una originalidad a partir de la cual puede expresar lo que le es propio como parte de lo humano, su aporte en las experiencias del hombre. Arrancando de sí todo sentimiento de inferioridad, pero sin caer, a su vez, en un nuevo sentimiento de superioridad. Partiendo de lo concreto, individual o nacional, pero sin hacer de este punto de partida una máscara que oculte al Hombre, al Hombre que se expresa en múltiples individualidades y nacionalidades. La cultura europea, como expresión del hombre occidental en crisis, ha bajado del pedestal en el que hacía de sí misma como hombre el arquetipo de todo lo humano, para encontrarse como hombre entre hombres. El hombre occidental y la cultura occidental no son sino una expresión del hombre enmarcada en una absurda pretensión de universalidad. El hombre de la América, a su vez, se ha arrancado la máscara en que ocultaba lo humano por excelencia, la máscara que su sentimiento de ser menos que un hombre le había hecho adoptar. Antes que mexicano, argentino, chileno o lo que se quiera, era un hombre. Un hombre en situación, en una determinada circunstancia, pero un hombre sin más. El europeo se había encontrado con su humanidad en el dolor y la soledad; el americano, subordinado por siglos a otras expresiones de lo humano, conocía ya de este dolor y soledad. El dolor y la soledad, como la alegría y otros sentimientos propios del hombre, eran comunes a todos los hombres, a través de ellos los hombres se encontraban y se reconocían. El poeta mexicano Octavio Paz ha expresado este encuentro de soledades. La soledad de un Camus, expresión del europeo de la posguerra, es la misma soledad del hombre que en América sufre y lucha por hacerse comprender, sufre y lucha porque le reconozcan una humanidad de la que se sabe expresión. "Estamos al fin solos —dice Octavio Paz—. Como todos los hombres. Como ellos vivimos el mundo de la violencia, de la simulación y del ninguneo: el de la soledad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila. Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos

afrontamos, empezamos a vivir y pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres."[10]

[10] *El laberinto de la soledad*, México, 1947, p. 191.

V

LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL TROPIEZA CON EL HOMBRE

> Desde hace mucho tiempo siento vergüenza, me siento morir de vergüenza, por haber sido, aunque de lejos, aunque de buena fe, yo también un asesino. Por eso he decidido rechazar todo aquello que, de cerca o de lejos, por buenas o por malas razones, haga morir o justifique que se haga morir.
>
> ALBERT CAMUS

A través de la soledad, de viejos sufrimientos, el latinoamericano, y con el latinoamericano el hombre no occidental, se ha encontrado a sí mismo como hombre. El hombre occidental, por su lado, en función de la soledad y sufrimientos a que sus propias acciones le condujeron, tropezará, también, con el hombre. Ya no consigo mismo, ya que si de algo estaba seguro este hombre era de su humanidad, sino con la humanidad de los otros hombres. Más que encontrar, podemos decir, tropieza. Un doloroso tropiezo que le hace reconocer en otros rostros, en otras pieles, a hombres no menos hombres que él. La filosofía, lo hemos anticipado, reflejará esta situación a través de sus más destacados exponentes y, con la filosofía, otras expresiones de la cultura que llevan como supuesto esta filosofía. Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Merleau-Ponty, Arnold Toynbee, entre otros, dan fe de esta nueva situación. Dos sucesos originan el tropiezo y hacen consciente al occidental de las limitaciones de sus propia humanidad y de la semejanza con esta humanidad de los otros hombres, los no occidentales: la segunda gran guerra y la lucha de liberación que al término de esta guerra inician los pueblos coloniales. En la segunda los pueblos latinoamericanos serán como adelantados de la guerra de liberación. Una experiencia que luego se verá repetirse en Asia y África: por un lado la descolonización política y por el otro la neocolonización económica y cultural. Cambios de metrópoli o cambios de explotación; pero de

una manera u otra, subordinación, colonialismo, al que habrán que enfrentarse, también, de alguna forma.[1]

La segunda guerra mundial, con más brutalidad que la primera, pondrá en crisis la idea que sobre su propia humanidad tenían el europeo y el occidental. Jean-Paul Sartre, en su novela *La muerte en el alma*, expresa el sentimiento de este hombre castigado por todas las formas de violencia y cómplice, a veces involuntario, de muchas de éstas. "Soy francés" —dice uno de sus personajes. Ser francés, como ser europeo o ser occidental, era ser, pura y simplemente, hombre. "*Es fantástico* —sigue diciendo el personaje—. . . No habíamos visto nunca lo que era Francia; estábamos dentro; era la presión del aire, la atracción de la tierra, el espacio, la visibilidad, la certidumbre serena de que el mundo estaba hecho para el hombre. Era tan natural ser francés. . . Era el medio más sencillo y económico de sentirse universal." Era ante esta conciencia que sobre sí mismo tenía el francés, el europeo, el occidental, ante la que los otros, los no franceses, los no occidentales, tenían que justificar su humanidad. "Eran los otros. . . quienes tenían que explicar por qué mala suerte o culpa no eran completamente hombres." Pero algo grave había sucedido, la guerra al machacar al hombre, al hombre de carne y hueso, había reducido las pretensiones del francés, el europeo y el occidental, a lo que en realidad eran: hombres de carne y hueso, con posibilidades e impedimentos, ni más ni menos que los otros hombres no franceses, no europeos, no occidentales. "Ahora, Francia está tendida boca arriba y la vemos como una gran máquina rota. Y pensamos: era esto un accidente del terreno, un accidente de la historia. Todavía somos franceses, pero la cosa ya no es natural. Ha habido un accidente para hacernos comprender que éramos accidentales."[2] Se había nacido francés, pero se pudo nacer chino o congolés; se había nacido rubio y de ojos azules, pero se pudo nacer negro y de ojos oscuros. Se nació en Europa, pero se pudo haber nacido en otro continente. No era esto lo que hacía del hombre un Hombre, sino algo que la soledad, la muerte, la desesperación, hacían reconocer en otros a semejantes.

[1] Cf. mi libro en preparación *Dialéctica de la conciencia americana*.
[2] *La muerte en el alma*, Buenos Aires, 1950, p. 54.

Soledad, muerte, desesperación, destrucción que habían conocido y seguían conociendo otros pueblos y otros hombres. Su carne y sus huesos serían accidentales; pero no lo sería ya la conciencia que sobre su propia humanidad habían adquirido estos otros hombres. Por ello, al terminar la dolorosa experiencia de la segunda guerra, el occidental se tropezará con el Hombre, con otra expresión de lo humano que le exigía el reconocimiento que para sí mismo había exhibido el occidental. La mirada cosificadora del occidental se verá ahora neutralizada y dominada por la mirada igualmente cosificadora del no-occidental. La humanidad de Medusa del occidental perdía su capacidad petrificante sintiéndose, a su vez, petrificada por otras miradas. Jean-Paul Sartre lleva a sus últimas consecuencias los principios de su filosofía expresando la rudeza del tropiezo. He aquí unos hombres de color, dice Sartre, de pie, ante nosotros, que nos miran, os invito a sentir, como yo, la sensación de ser mirados. "Porque el blanco ha gozado por tres mil años del privilegio de ver sin ser visto; era mirada pura; la luz de sus ojos sacaba cada cosa de la sombra natal. La blancura de su piel era también una mirada, luz condensada. El hombre blanco, blanco porque era hombre, blanco como el día, blanco como la verdad, blanco como la virtud, iluminaba la creación como una antorcha. Develaba la esencia secreta, blanca, de los seres." Pero han surgido otras miradas, miradas que no son ya blancas o de blancos, y ante ellas "nuestros semblantes pálidos ya no son más que unos pobres farolitos sacudidos por el viento. . . y nuestra blancura nos parece un extraño barniz lívido que impide a nuestra piel respirar: una malla blanca, gastada en los codos y en las rodillas, bajo la cual, de poder quitárnosla, encontraríamos la verdadera carne humana". Este hombre se sentía esencial al mundo; pero ante los nuevos ojos que lo miran ha dejado de serlo. Hay otros hombres ante los cuales el que se considera a sí mismo el hombre por excelencia tiene que justificar su humanidad y, con ella, el porqué de su inhumanidad ante otros hombres. ". . .nosotros somos occidentales y distantes, debemos justificar nuestras costumbres —dice Sartre—, nuestras técnicas, nuestra palidez de gentes mal cocidas, y nuestra vegetación verde gris". "Henos aquí *acabados*. Nuestras victorias, tripas al aire, dejan ver sus

entrañas, nuestra derrota secreta. Si queremos hacer estallar esta finitud que nos aprisiona, ya no podemos contar con los privilegios de nuestra raza, de nuestro color, de nuestras técnicas. No podremos unirnos a esa totalidad de la que nos exilan esos ojos negros sino arrancándonos nuestras mallas blancas para tratar de ser, simplemente, hombres."[3]

El occidental había marginado la calidad humana del no occidental al ver a éste, como lo expresaba Toynbee, como un objeto de uso. El latinoamericano, el asiático, el africano no eran hombres, sino pura y simplemente objetos de explotación, una parte de la flora y fauna de América, Asia y África. Ahora estos hombres se erguían poniendo en duda la humanidad del occidental. No en duda porque los considerase, a su vez, como cosas, instrumentos, sino por la forma como se habían expresado en su relación con otros hombres: por su falta de humanismo. El occidental pecaba de inhumanidad al no tratar a los otros como hombres sino como objetos. En su inhumanidad se rebajaba, aniquilaba su propia humanidad al no saber respetar la de los otros. Su propia humanidad quedaba en entredicho ante la mirada de otros hombres que no podían entender cómo el hombre puede ser verdugo del hombre sin dejar de ser por esto mismo hombre. No hombre, subhombre, más cerca del animal que, careciendo de conciencia, puede ser verdugo de otros animales. Ante este nuevo mirar, los verdaderamente hombres son las víctimas, las víctimas que son objeto de una violencia que niega todo humanismo. Por ello, en su humanismo, el francés Camus se muere de vergüenza ante la violencia que otros franceses, y en su nombre, han desatado sobre argelinos e indochinos. Vergüenza de saberse asesino, negación, autonegación, de lo humano. La misma vergüenza que vemos surgir entre la intelectualidad y juventud de Estados Unidos ante el crimen de Vietnam. ¿Cómo pueden ser hombres quienes en esta forma niegan, aplastan, victiman y asesinan al hombre? La grandilocuencia del occidental que se consideraba el hombre por excelencia terminaba al actuar negando lo que afirmaba. "Aquello se acabó: las bocas se abrieron solas —dice Sartre—; las voces amarillas y negras seguían hablan-

[3] *Orfeo negro*, Buenos Aires, 1956, p. 41.

do de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad." Uno era el humanismo que predicaba el occidental y otro el que era capaz de reconocer y respetar. Por ello los otros hombres podrían enjuiciar al occidental diciéndole: "Ustedes nos han convertido en monstruos, su humanismo pretende que somos universales y sus prácticas racistas nos particularizan." "Nuestras víctimas —sigue Sartre— nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos." ¿Qué? No hombres, entes humanos. Inhumanos porque niegan lo humano y al negarlo se niegan a sí mismos: ". . .como nadie puede despojar a un semejante sin cometer un crimen, sin someterlo o matarlo, plantean como principio que el colonizado no es el semejante al hombre". "La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos." Se les golpea, se les martiriza, se busca domarlos, domesticarlos; pero a pesar de esto, a pesar de lo que pretende el occidental, el no occidental toma conciencia de su humanidad y la afirma en contra de él. Y tiene que ser así, porque de otra manera jamás podrá reivindicarse. "Encontramos nuestra humanidad —dice Sartre— más acá de la muerte y de la desesperación, él la encuentra más allá de los suplicios y de la muerte. Nosotros hemos sembrado el viento, él la tempestad. Hijo de la violencia, en ella encuentra a cada instante su humanidad: éramos hombres a sus expensas, él se hace hombre a expensas nuestras. Otro hombre: de mejor calidad." En esta vuelta sobre sí mismo, a la que le obliga la presión de los oprimidos, el hombre occidental, la filosofía que éste expresa, encuentra al hombre. A un hombre más legítimo, a un hombre como puede ser cualquier hombre con independencia de su raza, religión, cultura. "También a nosotros —dice Sartre—, los europeos, nos están descolonizando, es decir, están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros. Debemos volver la mirada hacia nosotros mismos, si tenemos el valor de hacerlo, para ver qué hay en nosotros." El deshumanizado occidental podrá, por esta vía, volver a humanizarse, alcanzar su más auténtica humanidad. La humanidad que él puso en en-

tredicho y que ahora le es puesta a su vez por otros hombres. El hombre encuentra en sí mismo al subhombre, a la bestia, al verdugo, al asesino. "Puesto que los otros se hacen hombres en contra nuestra, se demuestra que somos los enemigos del género humano; la élite descubre su verdadera naturaleza: la de la pandilla." Se ha iniciado otra historia, reconoce Sartre, la historia de que hablaba el mexicano Octavio Paz, aquella que hacía de los no occidentales contemporáneos de todos los hombres. "La historia del hombre —la llama Sartre—. Estoy seguro —agrega— de que ya se acerca el momento en que nos uniremos a quienes la están haciendo."[4] La filosofía occidental tropieza con el hombre, y al reconocerlo reconoce, también, su propia humanidad.

En Latinoamérica se plantea no sólo la relación que en esa historia guarda con el mundo occidental, sino también la relación que guarda consigo misma. En algunos lugares del continente el criollismo guarda una relación, la relación con una expresión del hombre de esta América, que se asemeja a la del hombre occidental con el no occidental. La relación que guarda el criollo, el que se siente heredero del metropolitano, con el indígena. El indígena, visto como lo expresaba Toynbee, como instrumento, como cosa. Un mirar que al revertir sobre el que mira origina un desgarramiento interno. El enfrentamiento del que se cree el Hombre en abstracto con el que se sabe ya el hombre sin más. Francisco Miró Quesada se refiere a este desgarramiento diciendo: hablamos del Hombre en abstracto, pero olvidamos al hombre concreto. Nos sentimos el Hombre, pero no acertamos a reconocer a otros hombres, hasta que éstos se enfrentan a nosotros condenándonos por nuestra humanidad. "Porque se habló del hombre —dice—, pero el hombre fue considerado como una idea, surge ahora como una realidad amenazante. Porque se creyó que bastaba hablar de amor por los hombres para amarlos, nos encontramos hoy con hombres de carne y hueso que no nos aman. Nos encontramos con el hombre de la comunidad y de la puna, con el hombre de la barriada y del tugurio, con hombres que exigen y amenazan, aquí, allá, a nuestro lado, frente a nosotros." Ahora hay dos países, dos Perú, que lejos de completarse se repelen y amenazan. Uno, queriendo mantener viejas injusticias, el otro reclamando lo que sabe es justo. ¿Cómo resolver el problema? "Si el problema era el desagarramiento inicial —dice Miró Quesada—, si la solución era la reconciliación, la única salida posible tenía que ser una praxis política encaminada hacia la afirmación de la condición humana". "Si el desgarramiento consistía en el desconocimiento del ser del indio, la reconciliación tenía que consistir en una afirmación del ser del indio. No para negar el ser del blanco, no para rechazar los grandes y eternos valores heredados de la cultura hispánica y occidental, sino, sencillamente, para integrar lo que desde el comienzo había sido separado."[5]

[4] Prefacio a *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon, México, 1963.

El desgarramiento interno de que habla Miró Quesada por lo que se refiere a Perú, y podía, también, referirse a la casi totalidad de la América Latina, se expresa también en el mismo mundo que llamamos occidental. Ya no es sólo la segura conciencia de que existe otra parte del mundo habitada por hombres igualmente hombres —semejantes al hombre occidental— sino la conciencia de que dentro del mismo mundo occidental existen hombres a los cuales no se les ha reconocido tal dignidad. Tal es el problema de Estados Unidos, en donde se va formando conciencia de la existencia de otro Estados Unidos al que la economía de la opulencia no llega, aunque la hagan posible con sus sacrificios. La conciencia de la existencia de grupos sociales y de individuos ajenos al supradesarrollo que parece caracterizar a una nación como la estadunidense. Algo así como la conciencia sobre la existencia de un colonialismo interno. El del criollo sobre el indio en Perú; el del blanco sobre el hombre de color en Estados Unidos y en aquellas naciones en las que los puestos de servicio más bajos son tomados por hombres provenientes de colonias o ex colonias. En Estados Unidos es especialmente aguda la crisis que ha originado la doble conciencia de la existencia de otros hombres no sólo en nivel externo sino también interno. Conciencia que ha originado las protestas, por un lado, contra la guerra en Vietnam y, por el otro, contra la segregación racial. Hombres son los vietnamitas que se enfrentan al poder esta-

[5] "El Perú como doctrina", *Antología de la filosofía...*

dunidense, como lo son también los que en Estados Unidos han hecho posible este poder con su trabajo y a los cuales discriminan y humillan. Esta doble conciencia de lo humano se hace expresa en las palabras de Paul Potter, joven dirigente del Students for a Democratic Society cuando dice: "Si la gente de nuestro país quiere acabar con la guerra de Vietnam y cambiar las instituciones que la han hecho posible, debe crear un movimiento social de masas." "Por un movimiento social entiendo más que peticiones y cartas de protesta, que apoyo tácito a los congresistas disidentes; me refiero a personas que estén dispuestas a cambiar el sistema: personas que aborden en serio el problema de la renovación. Por un movimiento social entiendo un esfuerzo suficientemente importante como para hacer comprender al país que nuestros problemas no están en Vietnam, China o Brasil ni tampoco en el espacio exterior o en el fondo del mar, sino aquí en Estados Unidos. Tenemos que empezar a construir una sociedad democrática y humana en la que los Vietnams sean impensables."[6]

Nuevamente la conciencia de la humanidad de los otros, pero también del propio inhumanismo. La conciencia de que el hombre que se sentía el hombre por excelencia, al calificar la humanidad de otros hombres, niega la propia. Esta conciencia es especialmente aguda en la nación que ha tomado la jefatura del mundo occidental, al tropezar con hombres que resisten su poderío a base de humanidad. Esto es oponiendo a la fuerza ya deshumanizada del Occidente el valor concreto del hombre que se empeña en afirmar su humanidad. Esto es especialmente expresivo en la guerra vietnamita, una guerra entre el hombre y la técnica. Una técnica en la que el hombre que la ha hecho posible ha sido transformado en simple parte de la misma. Una técnica que ha enajenado a sus creadores, pero que se ha estrellado ante la voluntad de resistencia de hombres que no quieren dejar de serlo. El problema de la enajenación que ya planteaban Hegel y Marx vuelve a ser el tema central de la filosofía occidental de los últimos años, de estos últimos días. Es el tema, nada menos, de la deshumanización. El hombre occidental ha acabado por deshumanizarse, por transformarse en instrumento de su instrumento. Este hombre ya no puede reconocerse como tal en sí mismo, mirándose al espejo, sino en los otros, en aquellos a quienes regateaba humanidad. Allí es donde está el hombre; en ellos, con ellos, debe reivindicar su propia humanidad, desenajenarse. El liberal estadunidense I. F. Stone expresa esta enajenación diciendo: "Los hombres que dirigen la despiadada política norteamericana son seres humanos como vosotros, pero que están prisioneros de instituciones monstruosas que tienen vida autómata."[7] Lo que ahora está en duda es lo humano del hombre que ha caído en la red de sus propias creaciones. La humanidad del hombre occidental que en su progreso, desarrollo y opulencia ha terminado por convertirse en instrumento de todo eso renunciando a su propia humanidad. Es la reacción, en otras palabras, contra el puritanismo, que a fuerza de presentar a este hombre como el instrumento de los designios de Dios sobre la tierra ha acabado por ser eso, pura y simplemente, un instrumento. Instrumento que la resistencia a someterse de otros hombres va haciendo consciente de su humanidad. Extraordinaria inversión de valores dentro del mundo occidental, los hombres son los otros, aquellos a quienes se negaba humanidad, son los occidentales los que tienen, ahora, que justificar que son sus semejantes, que son, también, hombres.

El filósofo germano-estadunidense Herbert Marcuse expresa, en el campo de la filosofía occidental, la conciencia de esta situación. La expone en un filosofar abigarrado y compacto que ha encontrado eco, sintomáticamente, en Estados Unidos y en países de Europa occidental. En países superdesarrollados, no asi en países subdesarrollados o en vías de desarrollo, aunque haya sido ampliamente difundido, como en Latinoamérica. Y tiene que ser así porque su filosofía tiene como objeto de reflexión el mundo en el que el hombre occidental ha enajenado su humanidad. Ese mundo que ha convertido en prisioneros a los hombres que lo hicieron posible. La sociedad industrial avanzada, la que ha originado técnicas jamás imaginadas conquistando mundos pocas veces soñados por el hombre. Una sociedad totalitaria en la que el hom-

[6] *La nueva izquierda norteamericana, una minoría profética*, Barcelona, 1969, p. 23.

[7] *Op. cit.* p. 170.

bre se va uniformando, al igual que sus prodigiosos productos. De esta uniformidad hablará Marcuse; de la uniformidad a través de la cual el hombre de esta sociedad va cediendo lo que le hace ser hombre, su individualidad. Uniformidad que abarca todas las expresiones de lo humano permitiendo su cálculo y, con ello, su orientación. Orientación que tampoco queda ya a cargo de un individuo o individuos capaces de señalar metas, sino en computadoras que hacen del individuo simple elemento calculable. "La manera en que tales cosas y personas están organizadas —dice Herbert Marcuse—, integradas y administradas opera *como* una entidad diferente de sus partes componentes hasta un grado tal que puede disponer de la vida y la muerte, como en el caso de la nación y la constitución. Las personas que ejecutan el veredicto, si son identificables, no lo hacen como individuos sino como 'representantes' de la Nación, la Empresa, la Universidad."[8] Esta objetivación deshumanizadora se hace expresa como justificación interna y externa, nacional e internacional. Los soldados estadunidenses matan vietnamitas y destruyen todo lo que a ellos pertenece en nombre de la Seguridad Mundial, para el bien de la Humanidad; para que los mismos victimados puedan alcanzar un día algo de la seguridad y opulencia que ellos han logrado. La seguridad interna lleva, a su vez, a la represión de los asegurados cuando éstos pretenden expresar sus puntos de vista. En nombre de la democracia se justifican golpes de Estado que anulan gobiernos resultado de la voluntad popular; en nombre de la libertad se encarcela a individuos que al utilizarla contradicen un orden establecido. Y en todo esto no aparecen responsables, no hay responsables, porque no hay hombres, no hay individuos, todos ellos son parte de un sistema. Un sistema que actúa por cuenta propia, de acuerdo con una voluntad que, si bien es el resultado de un juego de intereses de individuos, éstos han hecho mutis. Un mutis en el que no queda rastro alguno de los que lo hicieron. Todos son parte de un juego que nadie juega aunque todos estén siendo jugados. Deshumanización absoluta. Esa deshumanización contra la que reaccionan los miembros de la juventud que ha crecido dentro de ella. Una juventud que reac-

[8] *El hombre unidimensional*, México, 1968, p. 223.

ciona por vías no racionales, ya que el racionalismo está, también, uniformado. Vías escapistas como la de las drogas, la ropa y presencia estrafalaria, o la violencia por la violencia. El escapismo y la ira como formas de expresión de un humanismo que se busca a sí mismo, de un humanismo que ha encontrado reflejo en otros hombres pero no en sí mismo. Abandono de la conciencia feliz en la que no es posible la culpa, el error, lo que hace de un hombre un individuo concreto. "Aquellos que se identifican con la totalidad —dice Marcuse—, que se instalan como guías y defensores de la totalidad pueden cometer errores, pero no pueden hacer mal: no son culpables. Pueden llegar a sentirse culpables otra vez cuando esta identificación no se sostenga más, cuando se hayan ido."[9] Y esto es, precisamente, lo que sucede: la presencia de los otros, la de los que sufren la acción totalitaria y se resisten a ella, origina el abandono de esa seguridad creando la conciencia de culpa. La conciencia que divide a una poderosa nación como Estados Unidos. La conciencia de culpabilidad que no podía tener el *Americano impasible* de que nos habla Graham Greene.

Ante esta conciencia se han enfrentado individuos que no respetan ya las reglas de un juego que parecía ineludible. La técnica de guerra más poderosa es incapaz de doblegar la voluntad de un conjunto de guerrilleros que, siguiendo su propia iniciativa, no ya la de una estrategia total, la enfrentan. Todos los instrumentos de represión de masas no bastan para doblegar la voluntad de acción de los individuos que forman esas masas y actúan como tales, como individuos. Individuos con iniciativa, con una iniciativa imprevisible. "Bajo la base popular conservadora —dice Marcuse— se encuentra el sustrato de los proscritos y los 'extraños', los explotados y los perseguidos", esto es, la de los que no están calculados en el juego totalitario, la de los que están fuera del orden que se creía definitivo. ". . .los perseguidos de otras razas y otros colores, los desempleados y los que no pueden ser empleados. Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata y más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no

[9] *Op. cit.*, p. 103.

lo es. Su oposición golpea el sistema desde afuera y por tanto no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego y, al hacerlo, lo revela como una mala partida. Cuando se reúnen y salen a la calle sin armas, sin protección, para pedir los derechos civiles más primitivos, saben que tienen que enfrentar perros, piedras, bombas, la cárcel, los campos de concentración, incluso la muerte. Su fuerza está detrás de toda demostración política en favor de las víctimas de la ley y del orden. El hecho de que hayan empezado a negarse a jugar el juego puede ser el hecho de que señale el principio del fin de un período."[10] No será fácil: aún se emplean e inventan armas represivas capaces de hacer más difícil esta revuelta. Todavía se tiene un gran poder de dominio. El mundo occidental se sabe acosado, como el Imperio romano, por el proletariado externo e interno. El líder de este mundo, Estados Unidos, se ve empantanado en una guerra mortal en Vietnam, al mismo tiempo que dentro de su propia sociedad, grupos de individuos marginados por la raza, la economía o su origen cultural, reclaman una paridad que sólo es letra escrita en las utópicas leyes de la nación. Hombres, los que forman el proletariado externo e interno, que no juegan el juego en el que el Imperio sería el seguro vencedor. Los vietnamitas, con armas muchas veces primitivas, pero llevadas por una iniciativa en la que cada militante es también el responsable de la resistencia, ponen en jaque a un poderoso ejército armado de los instrumentos de muerte y destrucción más modernos. Instrumentos que, de acuerdo con la estrategia para la que fueron construidos, deberían hace tiempo haber dado el triunfo definitivo a quienes los portaban. Pero no es así, la maquinaria se encuentra con el hombre, un hombre que hace entrar en crisis al superhombre que ha construido esa maquinaria. Crisis de impotencia, de impotencia frente a una libertad que no es doblegada y que hace expresa la enajenación de la propia. Y mientras esto sucede, en las ciudades otras protestas hacen patente la llaga de la miseria en medio de la opulencia. Una miseria que también reclama mostrando otra cara del hombre que parecía ser el hombre por excelencia. Y es frente a esta cara, la cara

[10] *Op. cit.*, p. 273.

del hombre de los pueblos subdesarrollados, o del hombre de los suburbios de las grandes metrópolis, frente a la que el hombre occidental, el hombre del imperio y el superdesarrollo, se encuentra a sí mismo. Se encuentra, no como el hombre libre, poderoso, absoluto, que se creía era, sino como subordinado, débil, limitado por el sistema que él mismo ha creado. Enajenado por su propio y gran desarrollo. Un desarrollo que en su crecimiento va haciendo de su creador creatura.

En el pasado, en aquel que marcó el nacimiento del mundo que ahora está en crisis, el hombre de la modernidad insatisfecho, harto del museo histórico que había surgido, buscó en el mundo primitivo, el mundo natural, la imagen del hombre que aspiraba a ser y que no era. Esta imagen la encontró reflejada en continentes nuevos como América, primitivos como África o exóticos como Asia. El hombre natural era el hombre que podía ser todas las cosas, el hombre abierto a todas las posibilidades, las posibilidades que la historia negaba al hombre moderno. En el mundo de este hombre sin historia puso el moderno las utopías de sus anhelos, el ideal por alcanzar de sus desvelos. Ahora vuelve a repetirse la historia. El tataranieto del hombre que busca su imagen en un mundo nuevo y primitivo vuelve a buscarse a sí mismo en este mismo mundo. La técnica que parece domar todo lo existente le deja insatisfecho. La técnica más que liberarlo lo oprime y aprisiona. Puede, en efecto, ya llegar a la Luna y dominar en un futuro el sistema sideral; pero en este dominio, dominio tan perfecto, tan preciso, sin posibilidad de error, no existe ya la aventura y sin la aventura la posibilidad de la iniciativa individual con la carga de responsabilidad que la misma implicaba. Basta dejarse llevar por la técnica, basta saberse acoplar como tornillo en una tuerca, para que se alcance lo que estaba calculado alcanzar. Ahora la aventura está en el mundo no desarrollado, en el mundo que aspira a desarrollarse pero sólo es eso, aspiración, inicio de un sueño. El heroísmo, la aventura, está en ese mundo. Un mundo aún sin Sputnik, sin Venus o Apolos, un mundo en el que el hombre puede morir su propia muerte, la muerte en busca de un ideal más lejano que la Luna, Marte, o cualquier planeta, pero un ideal al que no se llega mecánicamente, ni a plazo fijo, sino que depende de la capacidad de resis-

tencia humana y de iniciativa libre en función con esta resistencia. El hombre occidental pone ahora sus ojos en estos hombres y los levanta como modelos. Respeta, por supuesto, a Neil Armstrong y sus compañeros que pusieron por vez primera los pies en la Luna; pero se emociona y grita hasta el desgañitamiento el nombre del Che Guevara. Le satisface el inicio del dominio de los astros, pero se pregunta por qué no se domina primero a la Tierra y se hace en ella un paraíso para todos los hombres. En Armstrong se admira la capacidad de acoplamiento, técnica a la que puede llegar el hombre con sus instrumentos; pero en el Che la capacidad de libertad, de aventura a la que el hombre puede llegar con independencia de la técnica. Apolo 11 es, por ahora, el símbolo máximo de la técnica moderna; pero Ho Chi Minh y sus guerrilleros siguen siendo la expresión y símbolo de la humanidad que aún está por encima de la técnica, por poderosa que ésta sea. Mao simboliza los millones de bocas hambrientas que la técnica moderna ha sido incapaz de satisfacer. Bocas hambrientas que reclaman un puesto en el mundo de prosperidad que se dice ha creado la técnica. Los héroes, en fin, están en el otro lado, en la otra cara de la humanidad que ahora empieza a ser vista. Los jóvenes del mundo buscan en el otro mundo la expresión de su propia humanidad. "Los guías del mundo —dice Marcuse— están perdiendo sus características metafísicas. Su aparición en la televisión, en conferencias de prensa, en el parlamento y en discusiones públicas difícilmente se adapta al drama, más allá de los límites de la publicidad." Los nuevos guías, los nuevos héroes, están ahora en el mundo no desarrollado, el mundo que no ha alcanzado la técnica deshumanizante. "Todavía —agrega Marcuse— existe el legendario héroe revolucionario que puede derrotar incluso a la televisión y la prensa: su mundo es el de los países *subdesarrollados*."[11] La imagen de este héroe cubre las pancartas de rebeldía de los jóvenes que se agitan en el mundo occidental, hartos de tanto desarrollo. En el héroe ponen jóvenes e intelectuales lo que Moro, Bacon y Campanella ponían en las utopías con las que se enfrentaban al Viejo Mundo que ya no les satisfacía, en el mismo nacimiento del mundo que ahora está en crisis.

[11] *Op. cit.*, p. 91.

Los jóvenes occidentales reclaman, para bien del hombre, la destrucción de un mundo en el que sólo es instrumento y piden la construcción de uno nuevo más justo y humano. "Destruir el orden en el mundo occidental; ayudar a crear el orden en el mundo aún subdesarrollado" son las metas a alcanzar de un hombre, el hombre occidental, que al tropezar con el hombre se ha reconocido a sí mismo, enajenado por sus propias acciones. Mario Savio, dirigente del Movimiento pro Libertad de Expresión (FSM) en Estados Unidos, ha expresado este sentimiento diciendo: "Llega un momento en que el funcionamiento de la máquina se hace tan odioso, que uno se siente tan triste que no puede ya participar en ella ni siquiera tácitamente. Uno siente la necesidad de poner su cuerpo sobre las palancas, sobre todo el aparato, para así poder pararla. Siente la necesidad de decir a la gente que la maneja, a la gente que la posee, que hasta que uno no sea libre la máquina no volverá a funcionar."[12]

La catástrofe que para la humanidad representó la segunda gran guerra, decíamos, hizo patente, para la filosofía occidental, la limitación de la humanidad que la misma decía expresar. Sartre, Camus, Merleau-Ponty representaron este sentimiento y lo expresaron en su filosofía. Un humanismo enraizado en la realidad, en situación como todo auténtico humanismo. En la obra de esta filosofía se hizo expreso el hombre, pero el hombre concreto, con sus limitaciones. La nueva filosofía, sin embargo, no se satisface ya con una descripción, no se conforma con saber que el hombre occidental es sólo un hombre entre hombres, sino pregunta, también, por otros hombres, por los que en su conjunto con él hacen del hombre un Hombre, y al encontrarlo se pregunta, a su vez, sobre la acción. Esto es, por la forma para hacer que el hombre sea hombre en cualquier lugar. No basta reconocer que existen hombres que son los semejantes del hombre occidental sino, además, es menester actuar para que este hombre participe de los privilegios a que tiene derecho todo hombre por el hecho de ser hombre. Una filosofía que se pregunta, no ya por lo que el hombre sea, sino cómo hacer, cómo actuar, para que el hombre sea realmente un hombre. Una filosofía que no sólo desenajene al hom-

[12] *La nueva izquierda. . .*, p. 21.

bre que ha creado la técnica y civilización de dominio sino que, también, desenajene al hombre que sufre el impacto de esta técnica y su dominio. Actuar, cambiar el mundo, crear un mundo más justo, son las preocupaciones de algunas de las expresiones de la nueva filosofía. Marxismo y neomarxismo, existencialismo y neoexistencialismo son formas de esta filosofía que ya no quiere sólo pensar, sino también actuar. Filosofía que, a veces, toma expresiones románticas, anarquizantes. Una filosofía que propone, como instrumento de desenajenación del hombre enajenado por su propia obra, la destrucción de esta obra, la destrucción de lo creado para crear algo nuevo. Filosofía de la violencia que, también, encontraremos en la filosofía latinoamericana y de los pueblos subdesarrollados o en vías de desarrollo, pero bajo diverso signo, como veremos más adelante. La filosofía de la violencia, desde el punto de vista de una conciencia del supradesarrollo, la ha expresado con toda fuerza un joven discípulo de Jean-Paul Sartre, Pierre Trotignon. Pierre Trotignon en un homenaje a Sartre, en *Cahier de L'Arc*, hace expresa la actitud de su generación con la que representó Sartre, en especial la del propio filósofo existencialista. Llama a éste el Último Metafísico. A Sartre debe la filosofía, dice, la conciencia del hombre como libertad, pero también la conciencia del hombre como enajenación. La conciencia que ahora tiene el europeo y el occidental en general de la enajenación de su propia libertad. En un acto de libertad el hombre occidental ha creado el instrumento que ahora enajena esta libertad. Sartre hizo consciente este hecho. Pero ha sucedido algo más, fuera del Occidente, fuera del mundo que ha enajenado la libertad del hombre se ha venido expresando el hombre libre, el hombre que aún se expresa como tal, el hombre que resiste la autoenajenación y la enajenación que el occidente se empeña en imponerle. Es por la rebeldía de los otros, la de los hombres a quienes se regateaba humanidad, que le viene al Occidente la conciencia de su propia humanidad, y la conciencia, también, de la enajenación en que esta su humanidad ha caído. "Entre el momento en que [Sartre] concibió su teoría de la libertad y el momento en que vivimos, la libertad murió *para nosotros*" —dice Trotignon. Ha sido la libertad de los otros, la expresión rebelde y violenta de los otros, los no occidentales, lo que ha hecho patente el rebajamiento de la humanidad del hombre occidental, la limitación de su libertad. En la medida en que el no occidental afirma su libertad y humanidad, el occidental toma conciencia de su inhumanismo y de su enajenación. El africano Fanon, el latinoamericano Guevara y el asiático Ho Chi Minh, hacen patente, con la afirmación de su libertad, la enajenación en que ha caído el hombre occidental. Somos conscientes de nuestro inhumanismo y enajenación, dirá Trotignon, "porque aún hay hombres libres, los que luchan en los arrozales de Vietnam, en los rediles de África del sur, las montañas y mesetas de los Andes". La sociedad de que habla Marcuse, la sociedad enajenante, no ha llegado aún a estos hombres y en ellos se hace expresa, por trágica que sea su expresión, la libertad del hombre. Lo que el hombre debe ser para ser llamado hombre. Sartre, dice Trotignon, al comentar a Fanon y su filosofía de la violencia como resistencia a la enajenación que le era impuesta, ha hecho expresa la posibilidad de la conciencia de la propia humanidad para el occidental que se consideraba la expresión de la misma. Sartre "ha llegado al descubrimiento de que el contenido de la verdad nos viene ahora de actos libres que no son los nuestros en tanto que esa certidumbre es para nosotros lo *inmediato*, el punto de partida que no ha sido reflexionado aún".[13] Esto es, la verdad le viene ahora al occidental del mundo no occidental, de la acción que los hombres de esta parte del mundo realizan para escapar a una enajenación que les ha sido impuesta. Una enajenación que se ha creado a sí mismo el hombre occidental.

Sartre, en efecto, ha mostrado el rebajamiento del hombre occidental, su falta de humanidad, así como la conciencia que de este hecho ha tomado el occidental al tropezar con la resistencia del no occidental, a la deshumanización que se le quería imponer. "¿Dónde están ahora los salvajes? —pregunta Sartre—. Ahora nos toca el turno de recorrer, paso a paso, el camino que lleva a la condición de indígena. Pero para convertirnos en indígenas del todo, sería necesario que nuestro suelo fuera ocupado por los antiguos colonizados y que nos muriéramos

[13] "El último metafísico", en *Sartre, el último metafísico*, Buenos Aires, 1968, pp. 16-26.

de hambre." "Y al leer el último capítulo de Fanon uno se convence de que vale más ser un indígena en el peor momento de la desdicha que un ex colono." "¿Ganaremos? —pregunta Sartre—. Sí. La Violencia, como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ha infligido. En este momento estamos encadenados, humillados, enfermos de miedo."[14] A la pregunta de Sartre contesta Trotignon afirmando la violencia como única salida. El mundo occidental como tal no quiere el cambio, a la verdad como violencia del mundo que él avasalló, contesta con violencia. Sartre pretendió convencer al mundo burgués de la enajenación en la que ha caído; pero éste nada quiere saber de un cambio que altere sus intereses, por ello se resistirá a otro cambio que no sea el que le impone la violencia. La violencia de los de afuera, pero también la violencia de los que están dentro y que no aceptan ya la enajenación en que han caído. "La sociedad burguesa —dice Trotignon— ya no puede ser modificada más que hacia una creciente tiranía. Es necesario, entonces, *destruirla*. El único proyecto histórico, coherente, que hoy puede hacer un francés si es filósofo, es desear la muerte de nuestra sociedad para que llegue la libertad." "La filosofía de Sartre fue el esfuerzo de un hombre generoso por persuadir a nuestros padres de que no fuesen ciegos. Gastó sus fuerzas en hacerse entender por ellos. A pura pérdida, ya que ellos prefirieron la ceguera. Nosotros no cometeremos ese error: nada tenemos que decir a nuestros padres, pero tampoco a nuestros hermanos, a la gran mayoría de ellos." "El camino de la libertad pasa por nuestra muerte." La historia la hacen ya otros hombres, los hombres del mundo subdesarrollado. La historia que hacen hombres que siente su libertad, que no se han enajenado a sí mismos y rompen con toda enajenación que les sea extraña. Sartre habla de incorporarse a esta historia, Trotignon considera que la única forma de incorporarse a esta historia, la historia que ya no hacen Europa ni el mundo occidental, será la de la destrucción de un mundo que ha perdido su capacidad para seguir haciendo historia del hombre. "Y en consecuencia —dice el joven filósofo— la tarea filosófica de los intelectuales de nuestra generación es la de ser la enfermedad mortal de

[14] Prefacio a *Los condenados*. . .

nuestra civilización sofística la crítica radical, la subversión absoluta, y esto en nombre de la absoluta necesidad, la de la ineluctable justicia que anunciamos." "La filosofía de mañana será terrorista. No filosofía del terrorismo, sino filosofía terrorista. El pensamiento 'filosófico', en la actual situación, no puede ser la 'coronación' de la cultura, su máxima expresión, sino su veneno mortal, su opuesto crítico."[15] Filosofía de la violencia, de la acción destructiva de un mundo que al parecer no puede ser ya cambiado. Un mundo extraño a los llamados de Sartre y Toynbee y Marcuse, que nada quiere saber de cambios que alteren su poder, aunque este poder haya enajenado la libertad de sus creadores. Conciencia del hombre a partir del hombre que el occidental consideraba el subhombre. Inversión de valores mediante la cual el hombre occidental buscará, en el que consideraba un mal reflejo, su verdad, su ser hombre real.

[15] *Ibid.*

VI
DE LA AUTENTICIDAD EN LA FILOSOFÍA

La descolonización es simplemente la sustitución de una "especie" de hombres por otra "especie" de hombres.

Si queremos transformar a África en una nueva Europa, a América en una nueva Europa, confiemos entonces a los europeos los destinos de nuestros países. Sabrán hacerlo mejor que los mejor dotados de nosotros. Pero si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir. Si queremos responder a la esperanza de nuestros pueblos, no hay que fijarse sólo en Europa. Además, si queremos responder a la esperanza de los europeos, no hay que reflejar una imagen, aun ideal, de su sociedad y de su pensamiento, por los que sienten de cuando en cuando una inmensa náusea. Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo.

FRANTZ FANON

En el campo de la filosofía occidental, señalábamos, se ha realizado una inversión: no es ya la problemática del hombre occidental la que se impone al hombre en general, como si fuese la del hombre por excelencia, sino, por el contrario, es la problemática de este otro hombre, el no occidental, la que se va imponiendo a la filosofía del hombre occidental. Ya no impone éste su humanidad, sino es la humanidad de los otros la que le hace patente sus limitaciones humanas. Es la resistencia a la enajenación colonial del no occidental la que hace patente al occidental su autoenajenación. La violenta expresión de la libertad de los otros hace patente las limitaciones que a su pro-

pia libertad han impuesto sus ambiciones y el producto de las mismas. La temática, en fin, de la filosofía del hombre occidental, le viene de fuera. Pero ¿qué pasa entonces con lo que deberá de ser la temática del hombre no occidental? ¿Tiene ya éste una filosofía que le sea propia? Es éste el tema propio de la filosofía en América, la América colonizada y subdesarrollada, como lo será, también, de África y Asia. Algo hemos adelantado en los capítulos anteriores sobre esta temática, una temática, al parecer, todavía subordinada a los planteamientos de la filosofía occidental. Ya hemos visto, también, cómo esta misma filosofía ha ofrecido el instrumental y principios que permite la desenajenación colonial, que habrá de empezar por serlo respecto a la conciencia que sobre sí mismo ha de tener el no occidental.

A Jean-Paul Sartre sorprende una filosofía como la de Frantz Fanon porque en ella se hace patente la más auténtica expresión de la descolonización de la conciencia. Es una filosofía que no ignora a Europa, ya que ignorarla sería una forma de expresar una ineludible subordinación; no, por el contrario, habla de su existencia; pero como se habla de la existencia de otros mundos, de otras expresiones de lo humano, una entre otras. Cuando Fanon, dice Sartre, habla de Europa y de la carrera que ésta sigue hacia un abismo, no lo hace para que Europa deje de lanzarse a ese abismo, sino simplemente porque es un hecho del que pueden sacar consecuencias positivas los pueblos que no tiene por qué seguir a este mundo en su autodestrucción. ¿Qué es lo que dice el filósofo africano? Pura y simplemente que esa salvación es algo propio del europeo, del hombre occidental, que no tiene por qué ser seguido por el resto de los hombres. Más vale alejarse de su camino. Cuando Fanon "dice que Europa se precipita a la perdición —comenta Sartre—, lejos de lanzar un grito de alarma hace un diagnóstico. Este médico no pretende ni condenarla sin recurso —otros milagros se han visto— ni darle los medios para sanar; comprueba que está agonizando, desde fuera, basándose en los síntomas que ha podido recoger. En cuanto a curarla, no: él tiene otras preocupaciones; le da igual que se hunda o sobreviva".[1] No se puede decir que sienta odio, el odio es otra

[1] Prefacio a *Los condenados*. . .

expresión de subordinación hacia lo odiado. No, pura y simplemente está allí como lo que ha sido para los pueblos no occidentales, pero que no tiene por qué seguir siendo una vez que éstos han tomado conciencia de la humanidad de sus hombres. Se vuelve a realizar la inversión, es ahora el africano el que ve al europeo u occidental, el que lo *califica*, el que *hace su diagnóstico*. No habla a los europeos, u occidentales, no piensa en ellos, salvo en función de lo que es central para su pensamiento, el africano, el asiático, el latinoamericano, el hombre no occidental. No concuerda la idea que sobre su propia humanidad tiene el filósofo no occidental, con la idea que sobre lo humano ha tenido y tiene el occidental. Dos ideas sobre el hombre que no coinciden, pero cuya falta de coincidencia no implica que una ha de ser falsa y la otra verdadera, que una ha de prevalecer y la otra desaparecer. El occidental ha hecho de su propia humanidad el índice negativo de la humanidad de los otros hombres. Los otros hombres, por el contrario, no aceptan esta idea y proclaman la propia, aquella en la que se destaca el inhumanismo de la filosofía occidental y acendrado humanismo de una filosofía que concede humanidad a todos los hombres, incluyendo a los deshumanizados occidentales. Dos ideas del hombre que han pugnado y pugnan por prevalecer. El occidental ha impuesto la propia, el no occidental trata ahora de establecer la suya. Una idea que no implica la anulación de otros hombres, pero sí la anulación de un humanismo que niegue humanidad, la de toda deshumanización. Y en este sentido, hemos visto, la filosofía occidental contemporánea reconoce sus limitaciones al mismo tiempo que reconoce la amplitud de posibilidades del humanismo no occidental. El no occidental se vuelve sobre sí mismo, sobre todo lo que ha sido y todo lo que quiere ser y saca a relucir su propia filosofía. Y en esta filosofía está, por supuesto, la filosofía occidental; pero no ya como modelos, como la única expresión posible de la filosofía, sino como una expresión más de lo que le ha hecho, de lo que le ha forjado. ¿Qué representa para Fanon la supuesta parálisis del mundo occidental, su marcha hacia el abismo? Pura y simplemente la oportunidad para que los pueblos no occidentales tomen el puesto que les corresponde como pueblos entre pueblos, como hombres entre hombres. Fanon, dice Sartre, pide a los suyos

que aprovechen la oportunidad; les dice: "entremos en la historia y que nuestra irrupción la haga universal por primera vez; luchemos; a falta de otras armas, bastará la paciencia del cuchillo".[2] No hablan por nosotros estos hombres, agrega Sartre, no tratan de convencernos, simplemente hablan de ellos y para ellos, de sus proyectos de lucha, de cómo han de realizar su nuevo humanismo, de cómo ha de ser la próxima historia. Los occidentales no son, en esta nueva concepción de la filosofía, sino un poco de lo que los occidentales veían en los no occidentales: objetos no ya para utilizar, para aprovechar, sino para retirar, hacer a un lado, si estorban a la nueva historia, al nuevo hombre. Pues ha sido el colonizador el que ha tratado de rebajar al hombre rebajándose a sí mismo. Es él quien usa imágenes de animales para referirse al hombre que no es él. "En realidad —dice Fanon—, el lenguaje del colono cuando habla del colonizado es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones." "El colonizado sabe todo eso y ríe cada vez que se descubre como animal en las palabras del otro. Porque sabe que no es animal. Y precisamente, al mismo tiempo que descubre su humanidad, comienza a bruñir sus armas para hacerla triunfar."[3] ¿Cómo se enfrenta el colonizado al colonizador? Pura y simplemente como un hombre, exigiendo para sí lo mismo que el colonizador ha exigido y exige para él considerándose como un hombre. No más, pero tampoco menos.

Pero regresemos a nuestro tema, el de la filosofía en Latinoamérica. Y en ella, aun en la filosofía que habla también del hombre nuevo y de la nueva sociedad que ha de ser creada por este hombre, se sigue haciendo patente el peso de Europa y del Occidente. Se siguen repitiendo sus temáticas, no sólo las referentes a la lógica, por ajena que pudiera ser esta lógica a nuestro real desarrollo, sino también la temática de la desesperación y la náusea de la filosofía occidental ante una sociedad que ha enajenado al hombre que la hizo posible. No sentimos la cultura occidental como Fanon siente la cultura europea, como un

[2] *Op. cit.*
[3] *Op. cit.*, p. 37.

accidente que habrá de remover, adaptar y adoptar si es necesario para que sirva a la cultura del nuevo hombre, sino como la siente un Trotignon y muchos de los jóvenes pensadores europeos y estadunidenses, como algo que debe ser aniquilado, arrasado, destruido, mostrando así una subordinación que es extraña para el africano. ¿Seremos realmente una prolongación del mundo occidental? ¿No será éste, estrictamente, un punto de vista puramente intelectual, el punto de vista de nuestros intelectuales, de nuestros hombres de cultura, extraños al latinoamericano en general? Desde este punto de vista, el de nuestros intelectuales, parece que tuviéramos que seguir al mundo occidental en su carrera al abismo, no apartarnos de su camino si este mundo no puede evitar la caída, sino lanzándonos a él. En Trotignon, como en Sartre, cuando habla de poder ser el enterrador de la burguesía de que es parte, existe el anhelo de destruir algo que saben es ya extraño al resto de la humanidad; y ayudar, posiblemente, a esta humanidad a desembarazarse de un obstáculo. ¿Puede ser ésta la actitud de los latinoamericanos? ¿Tienen éstos que destruir un mundo que no han podido hacer suyo? Si de lo que se habla es de destruir un obstáculo, de acuerdo; pero no es éste el sentido de ese anhelo destructivo. Se quiere empezar en cero; pero ésta es, precisamente, una vieja actitud latinoamericana. Empezar en cero para estar a la moda. Empezar en cero respecto a la cultura ibera, para mejor asimilar la cultura de Europa occidental. Empezar en cero respecto a esta asimilación, para poder asimilar una más actual, más nueva y novedosa. Pero nada como propio, ninguna experiencia que nos muestre el esquema de la humanidad que queremos realizar, siempre expresiones de lo humano como esquema por realizar, como modelo por alcanzar, no lo humano como reconocimiento de sí mismos. No descubrimos, como el resto del mundo no occidental, al hombre por debajo del subhombre con que se nos ha querido calificar, sino que seguimos buscando al hombre por encima de sí mismos, de nuestra propia realidad, de lo que somos, de lo que hemos sido y de lo que podemos seguir siendo.

Cuando hablamos, por ejemplo, de la posibilidad de una filosofía, no ya americana sino a partir de la realidad de esta América nuestra, no somos capaces de reconocer que

con el planteamiento de esta interrogación estamos ya haciendo una filosofía que parte de nuestra problemática. Todo lo contrario, consideramos que nada hemos hecho, nada hacemos, ni nada podremos hacer salvo crear la posibilidad de este filosofar destruyendo, como pretende hacerlo el occidental de nuestros días, un mundo que nunca ha sido plenamente nuestro. Afirmamos, no tendremos filosofía, esto es, no reflexionaremos sobre nuestros problemas, sino hasta que hayamos cambiado nuestra realidad. Esto es, concebimos la filosofía, no como un reflexionar para actuar, sino como el resultado posterior de una supuesta acción. Primero la acción, después el pensamiento sobre la acción. La filosofía, en este sentido, será una especie de premio a nuestra acción. ¿Pero cómo ha de ser esta clase de filosofía? Posiblemente como siempre la imaginamos en nuestra ineludible enajenación, como la posibilidad, en nuestro mundo, de sistemas, y la aparición de grandes filósofos que puedan ser equiparados a los de la filosofía occidental. Seguimos pendientes de esa filosofía y su mundo, no para asimilarla y hacerla nuestra, sino para semejarnos a él y sus productos. No buscamos en realidad lo que ha de ser la base de nuestra reflexión, no reflexionamos sobre ella, pura y simplemente esperamos suceda el milagro de que alguna vez seamos como Europa, seamos como el Occidente. Esto es, que realicemos el sueño de Europa en América, que seamos el futuro de esa Europa, el futuro del mundo occidental. Lo que soñaron los utopistas europeos y lo que seguimos soñando los americanos. De esta forma seguimos siendo los desterrados, de que habla Héctor Murena, de una tierra de la que nos consideramos originarios; América sería la realización de Europa. La Europa liberal ayer, la Europa comunista hoy o mañana, pero siempre Europa. Siempre a la expectativa, esperando, en la esperanza de algo que siempre ha de venir, pero que no ha venido porque no somos eso que estamos esperando. Lo que Mayz Vallenilla llama *"no ser siempre todavía"*. Un modo de ser que no es considerado como una negación, sino como un modo de ser real, positivo. "Tal como se ha dicho —dice Mayz Vallenilla—, no hay que confundir el rasgo de privación que expresa el *'todavía'* con una simple nota negativa, sino al contrario, si esa fórmula es correcta, ella está expresando un rasgo positivo acerca

de nuestro ser. Reside éste justamente en *'ser siempre' de este modo*."[4] Esto es, esperar siempre, empezar siempre como si nada estuviese hecho, hablar de destruir lo no alcanzado, empezar en cero absoluto. Pese a esta actitud, sin embargo, no estamos en cero, detrás de nosotros está el resultado, los frutos de ese modo de ser, los frutos de nuestro *"no ser siempre todavía"*. Una realidad que ha de ser reflexionada, aunque no se asemeje a ninguna expresión de la realidad europea u occidental. La realidad, nuestra realidad, dentro de la cual han actuado generaciones y generaciones de hombres siempre enajenados por algo que siéndoles propio ha sido asimilado como si no lo fuese. Es esta realidad que ha originado interrogaciones filosóficas que no tenía sentido se planteasen en la filosofía occidental, interrogaciones, ya lo hemos visto, sobre nuestra calidad humana, y sobre supuestas imposibilidades para ser plenamente hombres, considerando que esta plenitud sólo se daba en el hombre que a sí mismo se presentaba como el hombre por excelencia.

Todo esto plantea a los latinoamericanos, como a los europeos u occidentales, el problema de la desenajenación. Pero en diversos niveles. Ya hemos visto cómo se plantea este problema al occidental que ha tomado conciencia de la subordinación a que ha conducido su propia acción. El latinoamericano, como el no occidental en general, debe liberarse de la enajenación en que ha caído por la acción de otros hombres. Desenajenarse es descolonizarse, dejar de ser instrumento, medio, de otros fines. El occidental se sabe también instrumento; pero instrumento de sus propios instrumentos. Los instrumentos creados por él han acabado por esclavizarle conduciéndolo a la enajenación. El no occidental, por el contrario, no está subordinado a sus propios instrumentos, sino a instrumentos y fines que le son ajenos, que le son impuestos. No siente la necesidad, como el occidental, de destruir el mundo creado por él para liberarse de su creación. No está, como el doctor Frankenstein, obligado a destruir al monstruo que ha creado sino a liberarse del propio doctor Frankenstein que le ha hecho parte de este monstruo. El doctor Frankenstein en su ilimitado afán de dominio ha acabado por forjar una criatura que aho-

[4] Mayz Vallenilla, *op. cit.*

ra se le enfrenta y reclama derechos que nunca pensó tuviese. El occidental no sólo ha sido enajenado por su técnica sino también por el mundo que esta técnica de dominio ha originado. Y este mundo es el que forman los pueblos no occidentales que se enfrentan y reclaman al occidental situaciones y derechos que nunca consideró pudieran ser de esas criaturas. Y es este reclamo, lo hemos visto, el que origina la conciencia que sobre su enajenación ha tomado el europeo u occidental. Conciencia frente a la lucha que ha entablado el no occidental para librarse de la enajenación a que le ha sometido el occidental tomándolo como simple instrumento, no siendo capaz de reconocer al hombre fuera de sí mismo. Dos formas de enajenación complementarias pero distintas.

"Es el colono —dice Fanon— el que ha *hecho* y *sigue haciendo* al colonizado." Y es en función de esta hechura por lo que ha creado un mundo, un orden que, naturalmente, no es el propio del colonizado. "La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural; la 'cosa' colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera."[5] Este proceso incluye no sólo el enfrentamiento sino el resultado del mismo, esto es, la doble conciencia de que hemos hablado aquí: el colonizado toma conciencia de su humanidad, al mismo tiempo que el colonizador la toma de su inhumanismo. Uno siente que se eleva al nivel del hombre, mientras el otro siente que con sus actos va rebajando su nivel. Uno se encuentra impelido a construir un mundo nuevo, mientras el otro a destruir el que ha creado. Uno se ve como una salida abierta a todas las posibilidades, el otro como un callejón sin salida. El colonizado se siente impelido a continuar su acción liberadora para pasar a la creadora; mientras el colonizador, como el que reconoce una culpa, busca borrar ésta y empezar, de ser posible, como si nada estuviese hecho, a partir de cero. Un punto de partida que no puede ser el del colonizado que tiene en su haber la conciencia de su subordinación y los esfuerzos realizados para ponerle fin. En el nacimiento de la conciencia del hombre moderno, la conciencia de la burguesía, se afirmaba con Descartes el anhelo

[5] Fanon, *op. cit.*, p. 37.

de empezar en cero, no aceptando como suyo un mundo que no había hecho; ahora los herederos de este mismo hombre anhelan, nuevamente, partir de cero para librarse de la culpa de lo que hicieron. El culpable se quiere sentir inocente borrando sus culpas, confesándolas y prometiendo no volver a incurrir en ellas. Una actitud, una promesa, que en nada puede afectar la conciencia del que siempre ha sido víctima, del colonizado que surge en la historia como instrumento. Independientemente de la autenticidad del arrepentimiento del colonizador o de su insistencia en mantenerse como tal, el que ha sufrido la acción de subordinación sabe que ha de seguir actuando para que esta situación deje de existir con independencia de la voluntad del que la ha venido realizando; independientemente de que se descolonice a sí mismo, se limpie de culpas, colabore o no con sus víctimas, la víctima ha de evitar que la situación vuelva a repetirse, realizar la acción encaminada a esto, a que se forme un mundo en el que eso no vuelva a suceder. La víctima no tiene necesidad de destruir el mundo de su victimario, le bastará impedir que este mundo mantenga la subordinación por él establecida. Pero, naturalmente, si este impedimento anula a su vez la existencia de ese mundo, su destrucción plena es ya algo secundario. Lo importante es crear un mundo nuevo en el que, acaso, quiera o pueda incorporarse el hombre occidental; pero un mundo que no podrá ya ser el que él creó aunque sí originó con su acción subordinadora. Por ello dice Frantz Fanon, sin rencores, sin odios: "Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de pie, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo." Hacer lo que el europeo no fue capaz de hacer, evitar la deshumanización en que cayó su humanismo limitado, sólo así, dice el filósofo africano, podremos responder a la misma "esperanza de los europeos".[6] Otro africano, Patricio Lumumba, al ser entrevistado, pocas semanas antes de su asesinato, por un diario francés, a la pregunta que se le hacía de si su meta era destruir la cultura occidental, de si lo que quería era la destrucción del hombre blanco, contestaba: "En forma alguna, nosotros no queremos la destrucción de la cultura occidental, yo he sido educado por padres cristianos y de ellos aprendí que todos los hombres son iguales. Tampoco pretendemos destruir al hombre blanco, ya que ésta es una expresión del hombre, como lo es el negro. Por el contrario, queremos continuar la obra de liberación del hombre. Los franceses se alzaron en 1789 contra una tiranía que rebajaba al hombre, los africanos continuamos esta obra de liberación en 1961, nada tiene que ver el color de la piel de los unos y los otros, es ésta la misma obra del hombre por encontrar al hombre."[7] ¿Destruir? Sí, lo que limite la dignidad del hombre, no una dignidad abstracta sino concreta, no importa quién sea el autor de esta limitación. Destruir, no para crear nuevas limitaciones, sino para evitar que vuelvan a repetirse. Tal es la forma como el hombre no occidental entiende la desenajenación, otra forma de liberación del hombre distinta de la del occidental pero complementaria de lo que debe ser la desenajenación plena del Hombre.

Pretender ser lo que no somos, mantenernos en ese "*no ser siempre todavía*" de que habla Mayz Vallenilla, partir una y otra vez de cero para estar al día forma nuestra enajenación; sería lo que Augusto Salazar Bondy llama un existir inauténtico. Esto es, la ocultación consciente o inconsciente de nuestro verdadero ser, pretender ser lo que no somos. ". . .los hispanoamericanos —dice el filósofo peruano— estamos claramente en el caso de este existir inauténtico; vivimos desde un ser pretendido, tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y lo que podríamos quizá ser, o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende sin vigor espiritual." Es, precisamente, esta mistificación la que nos hace adoptar posturas que nos son ajenas. Repetir, por ejemplo, los gestos de rebeldía de europeos y estadunidenses contra la enajenación de la que están siendo conscientes. Hablar de la destrucción y arrasamiento de una cultura cuando nuestro problema no es destruir sino construir. Eliminar sí, por supuesto, los obstáculos que impidan nuestra tarea constructiva, pero no

[6] *Op. cit.*, p. 292.

[7] Cf. Pierre de Vos, *Vida y muerte de Lumumba*, México, 1962, y mi artículo "La revolución de los pueblos africanos", *Cuadernos Americanos*, núm. 5, septiembre-octubre de 1961.

imitar al occidental en el supuesto intento destructivo que parece caracterizarle respecto de sus propias obras. Nuestro problema, el de nuestra desenajenación, no se asemeja al que se plantea al occidental cuando busca, también, desenajenarse. Desenajenación en uno y en otro, pero, como ya lo hemos visto, desde un punto de vista distinto y en función de metas igualmente distintas. La actitud que Jean-Paul Sartre ha destacado en Frantz Fanon, la de no ver en el mundo occidental sino lo que éste tiene de obstáculo para la realización del ideal humano del hombre no occidental, sin importarle el que este mundo vaya o no al abismo, intente o no el suicidio, resulta ser más auténtica que la del latinoamericano que habla de la corrupción de un mundo que por ello debe ser destruido, tratando de acompañar, en su enajenación, al mundo occidental hasta el abismo y la destrucción, considerando este abismo y destrucción como propios y por ende necesarios. "Vivimos —sigue diciendo Augusto Salazar Bondy— en el nivel consciente según modelos de cultura que no tienen asidero en nuestra condición de existencia. En la cruda tierra de esta realidad histórica, que ha de ser juzgada tomando en cuenta las grandes masas pauperizadas de nuestros países, la conducta imitativa de un productor deformado que se hace pasar por el modelo original. Y este modelo opera como mito que impide reconocer la verdadera situación de nuestra comunidad y poner las bases de una genuina edificación de nuestra entidad histórica, de nuestro propio ser."[8] El occidental, en sus crisis de supradesarrollo, ha caído en la cuenta de sus insufiencias; y un estímulo de esta conciencia ha sido la presencia, ya ineludible, del no occidental, mostrando sus insuficiencias, reclamando derechos inalienables y, con todo ello, mostrando la inhumanidad del superhombre occidental. Pero la toma de conciencia que sobre sus propias insuficiencias ha tomado el hombre occidental no puede ser, en forma alguna, semejante a la que sobre su propia realidad toma el hombre no occidental. El problema del hombre no occidental no es problema de superdesarrollo, de hartazgo llevado al empacho, sino de todo lo contrario. Por lo mismo, la solución para estas dos expresiones de la enajenación tendrá que ser, en un

[8] *Op. cit.*, p. 117.

caso y en otro, distinta. Para un caso bastará un purgante, sin que esta purga implique, necesariamente, la muerte del empachado. Para el otro no, éste buscará no autodestruirse, o al menos limitarse, sino construirse, alcanzar cuando menos lo mínimo que un hombre necesita para existir. Uno podrá reclamar su propio aniquilamiento atenazado por los dolores de la indigestión; como remordimiento el otro buscará satisfacer, en todo lo que sea posible, aquello que un hombre necesita para poder ser plenamente hombre, enfrentándose tan sólo a las fuerzas que impidan esta posibilidad.

Pero es esta diversa situación la que resulta de difícil comprensión para el latinoamericano que se empeña en ser lo que no es, la del latinoamericano que siente su realidad como un destierro por una culpa que cree que no ha cometido, la del que careciendo de los privilegios que a sí mismo se ha dado el hombre occidental se considera uno de ellos, aunque en este ser uno de ellos implique aceptar un papel de permanente subordinación. Occidental en un mundo creado por los occidentales, de conformidad con el orden que éstos han establecido. Parte del imperio occidental, aquella sin la cual no hay imperio, la colonia; colonizado en un imperio creado por los colonizadores. No siendo lo que libremente debería ser, como hombre entre hombres, sino lo que le ha sido impuesto como complemento ineludible del imperio de quienes se consideran a sí mismos como la expresión del hombre por excelencia. La expresión ante la que otros hombres han de justificarse para ser tales. Lo que, pura y simplemente, Augusto Salazar Bondy llama conciencia mistificada. "Semejante conciencia mistificada —dice— es la que nos lleva a definirnos como occidentales, latinos, modernos, católicos y demócratas, dando a entender con cada una de estas calificaciones, por obra de los mitos enmascaradores que tienen libre curso en nuestra conciencia colectiva, algo distinto de lo que en verdad existe." Éste ha sido precisamente el caso —agrega— de la historia de la filosofía en Latinoamérica. Una filosofía mistificadora, la filosofía de lo que ha pretendido ser. "Por imitativa ha sido, a través de sus diversas etapas hasta hoy, una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras comunidades nacionales una falsa imagen y superficial, por remedada, del mundo y de la vida, de *su*

mundo y de *su* vida. . ., el pensamiento hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas. Ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana."[9] ¿Cómo superar esta inautenticidad? Esto es ¿cómo hacer posible una auténtica filosofía de nuestra realidad? Augusto Salazar Bondy liga el problema de la inautenticidad de la filosofía, y la misma cultura latinoamericana, al problema del subdesarrollo. Nuestra filosofía es inauténtica porque nos ha sido impuesta por "países de una *cultura de dominación*". Y así como nos ha sido impuesto un dominio económico, social y político, igualmente nos ha sido impuesto un dominio cultural. Y este último, por supuesto, no terminará sino cuando hayamos puesto punto final a los otros, cuando hayamos dejado de ser países subdesarrollados. "El problema de nuestra filosofía —dice— es la inautenticidad. La inautenticidad se enraiza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental." Con la anterior afirmación nuestra filosofía, en la expresión que de ella ofrece el filósofo peruano, sólo demuestra que continúa enajenada. Al parecer sólo podrá existir filosofía auténtica en pueblos no subordinados, en pueblos no subdesarrollados. Filosofía, por supuesto, plena de autenticidad, la han tenido y la tienen los pueblos occidentales, pueblos no sólo desarrollados sino supradesarrollados. Así, sólo cuando nosotros podamos alcanzar esta situación podremos tener una filosofía auténtica, mientras tanto seguiremos manteniéndonos en la simulación, en el autoengaño. ¿Filosofía auténtica en los pueblos desarrollados o supradesarrollados? ¿Qué sucede entonces con las expresiones de la filosofía de esos pueblos que se están descubriendo a sí mismos? Como inauténtica es, desde luego, una filosofía que habla del Hombre y no sabe reconocer lo humano en hombres que no cumplan con determinadas características, las propias de los que hacen

[9] *Ibid.*, p. 118.

la calificación. Inauténtica es la filosofía que crea una idea del Hombre que es la negación del hombre mismo. Así como la que habla de la libertad abstracta, para limitar con supuestas justificaciones ideológicas, la libertad concreta de determinados grupos de hombres. Inauténtica es, también, la filosofía que habla de los derechos del hombre, de la democracia como expresión de los mismos y en nombre de éstos y de ésta, y para la supuesta posibilidad y protección de los mismos crea formas de represión que las anulan. Inauténtica es la filosofía de pueblos supradesarrollados que en nombre de la seguridad y de todos los valores que se dice tratan de proteger justifica la destrucción de pueblos, la mutilación del hombre y las restricciones de su libertad. Es, precisamente, contra esta inautenticidad de la filosofía occidental, la de los pueblos no subordinados a otra fuerza que la que han originado sus creaciones, contra lo que se ha alzado la filosofía crítica, y por lo mismo auténtica, de los Sartre, Toynbee, Merleau-Ponty, Albert Camus, Herbert Marcuse y otros más. La inautenticidad de la filosofía no es, así, un problema de subdesarrollo; por ello el desarrollo o el supradesarrollo no dará como consecuencia una auténtica filosofía en Latinoamérica. Aceptar este supuesto es ser precisamente inauténticos, seguir dependiendo de las expresiones del hombre occidental. El hombre nuevo de que habla un Fanon tendrá que depender de la capacidad del hombre no occidental para alcanzar la situación económica, política y social del hombre occidental. Todo esto, desde luego, ayudará a la formación del nuevo hombre y del nuevo humanismo, pero no le será esencial. Lo esencial estará en la actitud del hombre. ¡No volvamos a repetir la vieja historia, aceptando que sólo seremos plenamente hombres, que tendremos una auténtica cultura y una no menos auténtica filosofía, cuando nos asemejemos, una vez más, al hombre occidental en su desarrollo!

La autenticidad de nuestra filosofía no podrá, así, provenir de nuestro supuesto desarrollo, como tampoco le ha venido a la filosofía occidental, en cuyos creadores se hace ahora consciente la enajenación. Ésta vendrá de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean hasta sus últimas raíces, tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre. Naturalmente,

dentro de estas soluciones estará la de una revolución que anule las trabas que impiden la posibilidad de este hombre, pero ésta sólo será consecuencia de la previa autenticidad de nuestro pensamiento sobre la realidad que ha de ser transformada. La autenticidad no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social, política y económica, sino la base de su posibilidad. Auténtica no sólo ha de ser la filosofía que surja al establecimiento de una nueva sociedad, auténtica tendrá que serlo, también, la que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma como vencerlo. Filosofía auténtica podrá haberla, también, en esta fase de nuestro desarrollo en este sentido. Lo es ya la filosofía de Salazar Bondy, como lo es la filosofía que analiza y describe. Filosofía auténtica podrá serlo, también, la que surja cuando se hayan realizado los cambios que hagan posible al nuevo hombre, cuando éste haya vencido toda posibilidad de subdesarrollo, cuando no sea ya posible una nueva subordinación. Filosofía auténtica, en fin, habrá en cualquiera de las fases de lo humano, lo mismo en la que aspira a su plenitud que en la que lo haga posible. Como inauténtica será, también, no sólo la filosofía en una situación de subordinación, sino también en la de autosubordinación, lo mismo la que acepta la posibilidad de la enajenación que una voluntad puede imponer a otra como la que a sí misma puede imponerse esta voluntad al subordinarse a sus creaciones, al convertirse en instrumento de sus instrumentos. Algún día la autenticidad de la filosofía, no sólo de nuestra filosofía, se expresará unificando las más altas expresiones de su historia, mostrando lo más acendrado de su humanismo; pero también esta autenticidad habrá de expresarse, se ha expresado y se está expresando al desatar los impedimentos para esa posibilidad y señalando las vías posibles de su futuro logro.

Salazar Bondy reconoce, también, la existencia de una filosofía en la que esta autenticidad se hace expresa. Para ello no es necesario advenir a la supuesta etapa de pleno desarrollo. "Pero no necesita esperarlo —dice—; no tiene por qué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces." "La filosofía tiene. . . en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición."[10] En esta lucidez habrá que darse cuenta, para no caer en la inautenticidad que se quiere vencer, lo fácil que es caer en ella, como lo sería el pensar que la superación de nuestro subdesarrollo basta para originar una filosofía auténtica. El mismo error de que acusamos a nuestros antecesores. Por ello habrá que ver, también, con otros ojos, ese pasado filosófico nuestro, en función, por supuesto, del futuro que trataremos de hacer posible. Y con este mirar tratar de captar lo que en la inautenticidad de la historia de nuestra filosofía hay de auténtica; inautenticidad que habrá que vencer no sólo en lo que ha de ser realizado, sino en lo que de auténtico tenga lo ya realizado. La especial interrogación que ha caracterizado a nuestra filosofía, lo hemos visto en capítulo anterior, es una interrogación sobre el interrogante que nos fuera impuesto desde los mismos inicios de la historia de esta América nuestra, desde el momento de su incorporación, de su subordinación, a la historia del mundo occidental. Una interrogación que empieza por poner en duda la humanidad del hombre de estas tierras, no sólo la del que ha nacido en ella, sino también la del que ha sido desterrado a la misma. Auténtica ha tenido que ser la filosofía que ha puesto en duda la validez de esta interrogación deshumanizante, como la que se ha esforzado por demostrar nuestra humanidad, la que se pregunta por la posibilidad de la existencia de una cultura igualmente nuestra y de una filosofía originada entre nosotros. Demostraciones o interrogaciones tendientes a la afirmación de una humanidad que nos era regateada, no importa que, en este afán, nuestro empeño se haya encaminado a mostrar a los hombres del mundo occidental que éramos semejantes a ellos, o que podremos serlo hasta su calca. En este sentido nuestra filosofía podrá haber parecido inauténtica, tratando de demostrar que éramos semejantes a nuestros jueces, no semejantes como hombres sin más, sino por nuestra capacidad de

[10] *Ibid.*, p. 125.

hacer de nosotros su copia. Inautenticidad, como se ha visto, en la que es fácil caer a pesar de nuestro empeño en ser auténticos. Pero lo que habrá de contar no es tanto nuestra falla en la meta sino el intento frustrado de la misma. Y esto es lo que podremos encontrar en la historia de una filosofía como la nuestra. De sus intentos y fallas podrán deducirse la positividad y autenticidad de esta filosofía. Un filosofar que ha de ser el necesario punto de partida de otro filosofar que evite las fallas y trate, con igual autenticidad, de mantener la afirmación racional de nuestra humanidad, base de otra afirmación, la activa, la que haga de lo racionalizado una realidad concreta.

Dice Salazar Bondy: ". . . la filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que correspondan a los centros de poder de hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias. Al lado de las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica."[11] Aquí habría que preguntar si una de las variantes de las concepciones del mundo que corresponde a los centros de poder de hoy no lo es el marxismo. Una filosofía que explica, precisamente, el futuro de ese mundo supradesarrollado y lo presente sólo como una etapa de un desarrollo que conduce, precisamente, a la plenitud de lo humano una vez vencido el inhumanismo de la sociedad que antecede al socialismo. ¿No es nuestro anhelo de descolonización la natural consecuencia de la colonización y la conciencia del mismo? ¿No llevan en sí mismos, el imperialismo y el colonialismo, la semilla de su destrucción, o sea de un cambio que ha de conducir a otra sociedad, a la posibilidad de un humanismo que no anule la posibilidad de su realización? Es un solo hombre, una sola humanidad, el que de una manera u otra va realizándose y, en este sentido, nuestro filosofar no puede ser tan especial que sólo lo sea de un tipo de hombre. No sólo el filosofar del subdesarrollo que aspira a desarrollarse, sino del hombre en sus

[11] *Ibid.*, p. 127.

diversas expresiones, uno afirmando su humanidad ante quienes la ponen en duda, el otro aceptando la existencia total de otras muchas expresiones de lo humano. De no ser así pasaremos de una inautenticidad a otra, de la de los subordinados a la de los nuevos subordinadores. Y no es precisamente de esto de lo que se trata. El nuevo hombre no ha de ser el que someta a otros hombres, sino el que impida, de una vez y para siempre, esta posibilidad.

Para concluir, a la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía americana, de una filosofía de nuestra América, sólo cabe una respuesta, no sólo es posible sino que lo ha sido o lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independientemente de su autenticidad o inautenticidad. En esta filosofía, en la de lo que ha sido posible realizar, está la base de lo que se quiere seguir realizando. Éste sería el sentido del libro de Augusto Salzar Bondy, que ha provocado las reflexiones aquí escritas. Así lo entiende, entre otros, el mexicano Carlos Monsiváis, cuando analizando una etapa de la historia de la filosofía en México, una etapa con las naturales fallas e inautenticidades, afirma: Esta filosofía "se redujo a comprobar una vez más el carácter colonial de nuestra cultura. Al aislar lo específico y singular del ser del mexicano, estaban proponiendo en el fondo y sin quererlo una terrible verdad a medias: un ser colonial es un ser parcialmente inmóvil, paralítico . . . esas búsquedas sirvieron, también, para enfatizar una serie de angustias e inseguridades, que contradijeron el carácter gozosamente nacionalista de esta expedición ontológica, y sirvieron para iniciar el ejercicio de la filosofía como una técnica, no como el habitual abuso especulativo."[12] Un joven estudiante de filosofía, expresando el sentir de la más reciente expresión de la filosofía en México, Felipe Campuzano, decía, refiriéndose a la misma etapa de la historia de esta filosofía: ". . .creemos que la filosofía de lo mexicano fue una etapa de la filosofía en México que se constituyó como producto de un compromiso histórico asumido por algunos filósofos mexicanos; éstos intentaron poner las bases de la libertad y la autenticidad de nuestra vida cultural". De igual forma otros aspectos y etapas de la historia de la

[12] "Cultura nacional y cultura colonial en la literatura mexicana", en *Características de la cultura nacional*, México, 1969, p. 70.

filosofía en México y en Latinoamérica podrán mostrar los aspectos positivos de la misma, con independencia de sus errores e inautenticidades. "En la actualidad —agrega Campuzano enfocando críticamente la etapa por él señalada—, lo que puede resultar sumamente discutible es el modo en que estos filósofos se comprometieron con la realidad nacional; resulta discutible que ese modo de comprometerse tenga posibilidades reales de transformar la vida cultural del país." En efecto existen otros enfoques, la filosofía en Latinoamérica tratando de dar pasos que no dieron sus antecesores pero que, de alguna forma, harán posible los mismos. Se plantea ya otra actitud, al parecer supuestamente menos teórica, enfocada hacia una acción más eficaz que logre lo que pasadas filosofías proyectaron sin lograr su realización. "Actualmente —sigue diciendo Campuzano— los alumnos ya no muestran el menor interés por la filosofía entendida como 'expresión histórica' de un pueblo, pero su creciente búsqueda de universalidad no se manifiesta precisamente en la actividad filosófica rigurosa y científica. La universalidad se intenta conquistar, principalmente, a través de la prédica política, y si bien ésta puede parecer desorganizada y aventurera, es evidente que se trata de una fuerza creciente que no puede ignorarse por parecer irreflexiva."[13]

Se perfila una nueva actitud filosófica, preocupada más por la acción eficaz que por la teoría. Una filosofía que muestra las posibilidades de esta acción y de su no menos posible eficacia. Augusto Salazar Bondy, terminado su balance respecto a la filosofía en Latinoamérica, expone lo que considera debe ser la tarea de esta filosofía una vez que ha tomado conciencia de sí misma. La filosofía tendrá como función no sólo hacernos consciente nuestra condición de subordinación, sino también la forma de superar esta condición. "Esto quiere decir que una buena parte de la tarea que tiene por delante nuestra filosofía —dice— es destructiva." "Porque debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos; en consecuencia, una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano que es también la expansión antropológica de toda especie."[14] Filosofía de la acción, que la señale y muestre sus posibilidades. De esta filosofía es ya expresión en los pueblos no desarrollados Frantz Fanon. Pero también en nuestra América se ha venido expresando. Allí está Orlando Fals Borda, destacando el papel de la subversión en la finalidad de la historia. Los escritos de Camilo Torres y, por supuesto, la obra escrita del Che Guevara. No sólo acción, sino filosofía de la acción encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada. Filosofía que aspira a realizar el mundo que la filosofía que le antecedió hizo patente como necesidad. Una nueva actitud que cumplirá, también, su función, como la que le antecedió cumplió la suya. No ya sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre.

[13] "Hacia una perspectiva acerca del sentido actual de la filosofía en México", en *Deslinde*, núm. 2-3, México, 1969.

[14] Salazar Bondy, *op. cit.*, p. 126.